

مؤلف ہست بر قلم کی طرف سے تصحیح و ترمیم
اور اضافات کے ساتھ

الدُّرُّ الْمُنْضَوُّ

علی

سینہ نبی کریم ﷺ

الجزء الاول

افادات و رسم

مولانا محمد ماقول صاحب حدیث و تفسیر و علوم

تألیف و ترمیم

شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب قدس سرہ

ناشر

مکتبۃ الشیخ

۴۴۵/۳ - بہادر آباد - کراچی ۵

مؤلف دامت برکاتہم کی طرف سے صحیح افلاطون
اور اضافات کے ساتھ پہلی بار

الذکر المنضو على

سینکبائی اوی

افادات درسیہ مع اضافات و نظر ثانی
مولانا محمد عاقل صاحب صدر المدرسین مظاہر علوم
تلمیذ رشید
شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب قدس سرہ

الجزء الاول

ناشر
مکتبۃ الشیخ
۳/۲۲۵- بہادر آباد - کراچی ۵

مؤلف و امت برکاتہم کی طرف سے تصحیح اخلاط اور اضافات کے ساتھ پہلی بار

نام کتاب: الدر المنصور علی سنن ابی داؤد (حصہ اول)

افادات درسیہ: حضرت مولانا محمد عاقل صاحب مدظلہ صدر المدینہ مدرسہ مظاہر العلوم

ناشر: مکتبہ الشیخ ۳۴۵/۳ بہار آباد کراچی ۵

اشاعت طبع جدید: 2008/۱۱۴۲۹



مکتبہ خلیلیہ

دکان اسلام کتب مارکیٹ ندوی ٹاؤن کراچی

دیگر ملنے کے پتے:

کتاب خانہ اشرفیہ	اردو بازار کراچی	مکتبہ انعامیہ	اردو بازار کراچی
زم زم پبلشرز	اردو بازار کراچی	مکتبہ حقانیہ
کتاب خانہ مظہری	ملکشن اقبال کراچی	کتاب خانہ مجیدیہ
اقبال بک سینٹر	صدر کراچی	ادارہ اسلامیات	لاہور
دارالاشاعت	اردو بازار کراچی	مکتبہ سید احمد شہید	لاہور
اسلامی کتب خانہ	ندوی ٹاؤن کراچی	مکتبہ رحمانیہ	لاہور

ضمیمہ

مقدمہ اندر المنصوف علی سنن ابی داؤد

حامداً ومصلياً مسلماً، وابد۔

الحمد للہ الذی بمنعمہ تتم الصالحات، اندر المنصوف علی سنن ابی داؤد کو حق تعالیٰ شانہ نے ایسی مقبولیت عطا فرمائی جس کا اس کتاب کی تالیف کے شروع میں وہم و گمان بھی نہ تھا، اس ضمیمہ کا پس منظر یہ ہے، جیسا کہ بندہ کے علم میں آیا کہ محقق عصر و محدث خیر حضرت مولانا عبدالرشید نعمانی رحمہ اللہ تعالیٰ کو جامعہ العلوم الاسلامیہ علامہ بنوری ٹاؤن دکن (جی) سے معجزہ تحلیل کراچی کے مدیر اعلیٰ حضرت مولانا محمد یحییٰ صاحب مدنی مجاز حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ اپنے مدرسہ میں ہفتہ میں دوبارہ چنگھٹوں کے لئے طلبہ حدیث و مدرسین کے تعلیمی افادہ کے لئے بلاتے تھے، اس ذیل میں حضرت مولانا اندر المنصوف کا مقدمہ بھی سبقاً سبقاً ایسی تحقیقات و نشریات کے ساتھ پڑھاتے تھے، اس دوران حضرت مولانا کو اس مقدمہ کی بعض چیزوں پر کچھ اشکال ہوا اور بعض ایسی چیزیں جو حضرت مولانا کو پسند آئیں جن کا حوالہ اس میں نہ تھا وہ درکار ہوا، اس پر حضرت مولانا موصوف نے بندہ کے نام گرامی نامہ تحریر فرمایا جس کا جواب بندہ بروقت نہ لکھ سکا، آج کل پر ملت رہا، کیا خبر تھی کہ حضرت مولانا اس دار فانی سے اتنی جلدی رخصت ہو جائیں گے مولانا موصوف کی حیات میں جواب نہ لکھ سکا، حضرت مولانا کی وہ تحریر بندہ کے پاس ایک علمی امانت تھی، طبیعت پر اس کے جواب کا تقاضا ہوا چنانچہ بحمد اللہ تعالیٰ جواب مرتب ہو گیا، جس کو اصل مکتوب کے ساتھ ہدیہ ناظرین کیا جا رہا ہے۔ یہ مکتوب بجائے خود مستقل علمی افادات کا مجموعہ ہے، جس سے ارباب علم و تحقیق کی دقت نظری اور طرز تحقیق کا ایک نمونہ سامنے آتا ہے، اور اس سارے مضمون کو بندہ اندر المنصوف کے مقدمہ کا ضمیمہ قرار دیتے ہوئے شائع کر رہا ہے، شروع میں مکتوب گرامی بہ تمامہ نقل کیا گیا ہے اس کے بعد اس کا جواب، اللہ تعالیٰ شانہ ہماری تقصیرات کو معاف فرمائے اور اس ضمیمہ کو اصل مقدمہ کی طرح مفید اور نافع فرمائے۔ آمین

مکتوب گرامی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

بگرای خدمت حضرت مولانا محمد عاقل حسینی وفقہ اللہ وایامہ لما یحب ویرضی!

السلام علیکم درجۃ الشرف کا تہ۔ اللہ تعالیٰ آپ کو بخیر و عافیت رکھے اور علم و دین و ملت کی مزید خدمت کی توفیق ارزانی فرمائے۔ آمین۔ آپ کے ہدیہ ہائے گرامی ملتے رہے جزاکم اللہ تعالیٰ خیر الجزاء۔ سب سے پہلے "الفیض السہاوی علی سنن القسائی" کی جلد اول ملی جس پر تاریخ ہندیہ ۱۵ ربیع الثانی ۱۳۸۸ھ مرقوم ہے۔ پھر الدر المنثور علی سنن ابی داؤد کا مقدمہ شرف صدور لایا جس پر تاریخ ہندیہ ۱۵ رمضان المبارک ۱۳۸۸ھ تحریر ہے اپنی سستی ضعف کم ہمتی کی وجہ سے جناب کی خدمت عالی میں رسید بھیجے اور شکریہ ادا کرنے میں کوتاہی ہوئی امید ہے کہ آپ اپنے اخلاق گیرمانہ کی بنا پر اس کوتاہی کو نظر انداز فرمائیں گے۔ میں اب بہت بوڑھا ہو گیا انٹی برس کی پہنچ گیا خط کم لکھتا ہوں جس کے باعث یہ تاخیر ہوئی، ۱۸ رزی تعدہ ۱۳۸۳ھ میری تاریخ ولادت ہے، الفیض السہاوی بڑی گرانقدر خدمت ہے اللہ تعالیٰ شرف قبولیت سے نوازے۔ یہ کتاب جب وصول ہوئی تھی اسی زمانے میں اس کا مقدمہ لکھ لیا تھا۔ الدر المنثور کا مقدمہ بھی پورا کر دیا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے اس مقدمہ کی تحریر کے وقت اصل سے مراجعت کی نوبت نہ اسکی اسکے بہت سے حوالے درج نہیں ہیں اگر توالوں کے درج کرنے کا التزام کیا جاتا تو بہت ہی اچھا ہوتا۔

۱۔ حدیث۔ اطلبوا العلم یوم الاثنین۔ یہ ابو نعیم اصفہانی کی "تاریخ اصحابان" میں کس کے ترجمہ میں مذکور ہے۔ مولانا ابوالحسن سے پوچھ کر مطلع فرمائیں تو بڑی عنایت ہو۔ جامع صغیر میں یہ حدیث مذکور ہے اور ضعیف ہے فیض القدر میں اس کی تفصیل درج ہے۔
۲۔ آپ نے لکھا ہے کہ موجودہ کتب حدیث میں سب سے قدیم مجموعہ موطا مالک ہے اور اس کا وجود دنیا میں بقول ابوطالب کی کے حضور کے وصال سے تقریباً ایک سو دس سال یا ایک سو بیس سال بعد ہے، کیونکہ موطا ۱۲۰ھ یا ۱۳۰ھ میں تیار ہوئی، اگر ابوطالب کی تصریح صحیح ہے تو سنہ ۱۳۰ھ یا ۱۲۰ھ میں تیار ہونا چاہیے، اس کا آپ نے حوالہ نہیں دیا کہ ابوطالب کی نے کس کتاب میں لکھا ہے تاریخی طور پر یہ بات صحیح نہیں معلوم ہوئی کیونکہ موطا تو ہارون یا منصور کی فرمائش پر لکھی گئی ہے موطا کے روافہ میں کوئی ایسا عالم آپ کے علم میں ہے جس نے سنہ ۱۳۰ھ سے لیکر سنہ ۱۳۰ھ تک امام صاحب موطا سنی ہے۔ بنی امیہ کی سلطنت ۱۳۲ھ میں ختم ہوئی ہے پھر عباسی آئے ہذا یہ بات صحیح نہیں معلوم ہوئی، امام ابو حنیفہ کی کتاب الآثار اس سے کہیں پہلے تصنیف ہوئی ہے۔ جامع سفیان اور موطا دونوں اس کے بعد لکھی گئی ہیں۔ تاہم الیہ الحاجۃ اور امام ابن ماجہ اور علم حدیث سے اس سلسلہ میں مراجعت کی جاسکتی ہے۔
۳۔ سیستان، معروف شہر نہیں اقلیم ہے خود آپ نے کہے چل کر شاہ عبد العزیز صاحب کے حوالہ سے ہی لکھا ہے۔

۴۔ مثل الذی لان الحديد وسبکۃ میں "الحمدید" کی بجائے "الحمدیث" چھپ گیا ہے۔

۵۔ ص ۳۳ سطر ۲ میں "قواعد کلیہ" کی جگہ "قواعد طبع" ہو گیا ہے۔

۶۔ ص ۸۰ یہ بات کہ امام ابو داؤد کی بعینہ ان احادیث کا انتخاب ان سے پہلے امام اعظم ابو حنیفہ کر چکے ہیں انہیں آپ نے حضرت شیخ رحمہ اللہ تعالیٰ کے حوالہ سے نقل کی ہے اس کی سند کیا ہے کس کتاب میں مذکور ہے یہ تو بڑی اہم بات ہے۔ اس کا حوالہ درکادم ص ۶۶۔ امام نسائی نے خود ارشاد فرمایا ہے۔ فما اخرجت فی الصغریٰ فہو صحیح۔ یہ کس کتاب میں مذکور ہے۔ آپ نے شاہ صاحب کا حوالہ دیا ہے مگر اس کی سند درکار ہے شاہ صاحب نے یہ بات کہاں سے لی؟ یہ الگ بحث ہے کہ مجتبیٰ ابن السنی کا اختصار ہے نسائی کا نہیں۔ اگر یہ بات ثابت ہو جاتی ہے تو یہ مصری۔ نسائی ہی کی تالیف ٹھہرے گی مگر ثبوت چاہیے۔

۸۔ ص ۴۷ اور ابوالحسن سندھی فرماتے ہیں کہ طحاوی کی شرح معانی الآثار راجحہ ہے کہ اس کو صحاح ستہ میں شمار کیا جائے فانہ عدیدہ النظایں فی بابہ۔ بات تو اپنی جگہ صحیح ہے مگر یہ کہاں فرماتے ہیں اس کا حوالہ غائب کیا آپ اتنا کرم کر دیں گے کہ اس کا حوالہ نکالیں ہم تو ابھی تک اسی غلط فہمی میں ہیں کہ نہ تو ابوالحسن حسنا سندھی نے طحاوی کی صورت دیکھی ہے نہ شاہ ولی اللہ صاحب نے اس لئے اس امر کا ثبوت بلجائے تو یہ احسان عظیم ہو گا۔ طحاوی سے علماء مغرب نے اعتنا کیا ہے وہ اس کی قدر پہچانتے ہیں اسی لئے ابن حزم نے اس کو تواتر صحیحین ابو داؤد کے ساتھ ذکر کیا ہے۔

۹۔ یہ خوب بات ہے کہ تراجم بخاری کی شرح کا قرض امت کے ذمہ ہوتا ہے۔ گویا تم کا حق تو ادا ہو گیا مگر تراجم کا نہیں امتی کے خواص احوال بنی علیہ السلام سے بڑھ گئے۔ افران اور مبالغہ کی بھی کوئی حد ہے!

امام مسلم رحمہ اللہ تعالیٰ نے تراجم منعقد نہیں کئے یہ ان کی غایت ورع کی دلیل ہے کہ وظیفہ محدث اور وظیفہ فقیہ میں فرق کیا۔ اور جو کام ان کے بس کا نہ تھا اس پر ہاتھ نہ ڈالا۔ امام بخاری مجتہد اور فقیہ تھے تو ترمذی نے اپنی کتاب میں ان کا کوئی قول کیوں نقل نہیں کیا حالانکہ احمد و اسحاق کے اقوال وہ بالآخر نقل کرتے جلتے ہیں ہاں جہاں تک علم حدیث کا تعلق ہے اس میں وہ امام بخاری کے اقوال نقل کرتے ہیں۔ اختلاف الفقہاء کے زیر عنوان جتنی کتابیں ہیں ان میں بھی امام بخاری کے مذہب کا ذکر نہیں ملتا۔ یہ تو ایک مجتہد کے ساتھ بڑا ظلم ہوا۔ حالانکہ ان کتابوں میں متبوعین اور غیر متبوعین کی قید بھی نہیں۔ مذاہب متبوعہ پر جو طبقات لکھے گئے ہیں ان میں تو بخاری کے بارے میں کھینچا تانی ہے کوئی شافی بتائے ہے کوئی حنبلی مگر زمامت فقہاء مجتہدین پر جو کتابیں ہیں ان میں بخاری کا ذکر نہیں۔

۱۰۔ ص ۵۰۔ سنن ابی داؤد، ادل السنن ہے۔ موطا اور کتاب الآثار بھی سنن میں داخل ہیں یا نہیں؟

۱۱۔ ص ۵۱۔ ابن الاعرابی کی تصریح کہ یہ کتاب مجتہد کے لئے کافی ہے اگر اس کا حوالہ ذکر کرنا چاہئے تو بہتر ہے بلکہ حوالوں سے اگر آپ کے مقدمے کو مزین کر دیا جائے تو بہت بہتر ہے۔

۱۲۔ ص ۵۲۔ ذکی الدین ذال سے طبع ہو گیا ہے ان کی شرح آپ نے ملاحظہ کی ہے؟

۱۳۔ ص ۵۵ امام بخاری کی شرط الاتقان اور کثرة لازمة الراوی للشیخ ہے۔ تو یہ بات عنعنہ میں کیوں ہیں؟ یہ عجیب بات ہے کہ تحدیث و اخبار کی صورت میں تو کثرت اتقان اور کثرت لقا شرط ہو اور عنعنہ میں صرف لقا و لولمعة!

۱۳۔ ص ۶۲ شیخہ کی آپ نے جو تعریف لکھی ہے کس کتاب میں ہے، معجم میں اور اس میں کیا فرق ہے؟ شیخہ کے عنوان سے کوئی کتاب آپ کی نظر سے گزری ہے؟

۱۵۔ امام مسلم کی تصانیف میں افراد و غرائب پر ان کی تالیف کا حوالہ چاہیے۔ ان کی کتاب المنفردات والواحدان تو طبع ہو گئی ہے مگر وہ اس موضوع پر نہیں ہے۔

۱۶۔ صاحب کثر العیال کی وفات ۹۸۵ھ غالباً طاعت کی غلطی ہے صحیح ۹۸۵ھ ہے ص ۶۸۔

ترج کل معانی الآثار اور صحیح بخاری نیز درس ہیں۔ صحیح مسلم بھی چل رہی ہے، آپ سے استفادہ کے لئے عرض ہے کہ طحطاوی بایا ربہل یدخل فی المسجد الامام فی مسئلۃ الفجر ولم یکن رکع ایرکع اولای رکع میں جو پہلی دو روایتیں ہیں اس میں پہلی روایت میں عن زکریا بن اسحاق عن عمرو بن رستم عن یحییٰ بن یسار ہے حالانکہ صحاح کی دوسری روایات میں عن زکریا عن عمرو بن رستم عن عطیہ بن یسار ہے۔ اور دوسری روایت میں سلسلہ سند میں آتا ہے: حدیثنا محمد بن النعمان قال حدیثنا ابو مصعب قال حدیثنا عبد العزیز قال احمد الاصبہانی الصواب ابراہیم بن اسماعیل عن اسماعیل بن ابراہیم بن جمیع الانصاری، یہ بیچ میں قال احمد بن الاصبہانی کیسا آگیا ہے سہارنپور میں، منتخب الافکار ہے ذرا ان دونوں حدیثوں کی شرح اپنے کسی طالب علم سے نقل کروا کر روانہ فرمائیں تو بڑا کرم ہو اور آپ بھی اپنی معلومات سے مطلع کریں تو بہتر ہے۔

یاد آتا ہے کہ تخصص فی الحدیث کے بارے میں آپ نے دریافت فرمایا تھا محترم! تخصص تو رہے جو شیخ کی خدمت میں رہ کر حاصل ہو جیسے آپ کو حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کی خدمت میں رہ کر حاصل ہوا، یا حضرت شیخ کو حضرت سہارنپوری رحمۃ اللہ علیہ کی خدمت میں رہ کر حاصل ہوا۔ تجربہ بتاتا ہے کہ درجہ تخصص کھولنے سے طلباء کے دو سال اور لگ جاتے ہیں اور حاصل کچھ نہیں ہوتا۔ بس وہی طالب علم فائدہ حاصل کرتا ہے جو استاد کا جو رہے۔ والسلام

محمد عبدالرشید نعمانی

۱۳ صفر ۱۴۱۲ھ

نہ آپ نے لکھا ہے کہ موجودہ کتب حدیث میں مستحب قیہم مجموعہ موطا مالک ہے اور اس کا وجود دنیا میں بقول ابوطالب کی کہ یہ بات جو مقدمہ الدر المنصور میں لکھی گئی وہ مقرر ضمیمہ کی طرف سے بطور نقل کے لکھی گئی ہے اپنی طرف سے تحقیقی طور پر نہیں لکھی گئی اعتراض کی کتاب میں دیکھا ہوگا جو اس وقت ذہن میں نہیں، باقی شیخ ابوطالب کی تہ جہات تحریر فرمائی ہے انکی اصل عبارت یہ ہے

”وهذه المصنفات من الكتب حادثة بعد سنة عشر مائة من التاريخ وبعد وفاة كل الصحابة
وعليه التابيعين، يقال ان اول كتاب صنف في الاسلام كتاب ابن جريك في الآثار وخرؤف
من التفسير عن مجاهد وعطاء واصحاب ابن عباس بمكة، ثم كتاب معمر بن راشد الصنعاني باليمن،
ثم كتاب الموطا بالمدينة لمالك بن انس..... فلهذا من اول مصنف وضع من الكتب بعد
وفاة سعيد بن المسيب وخيار التابيعين وبعد سنة عشر مائة من التاريخ (توفيت ۱۱۵ھ)

جس کا حاصل یہ ہے کہ بالکل شروع کی جو تصنیفات ہیں جیسے کتاب ابن جریج اور کتاب معمر بن راشد الباقی اور امام مالک کی موطا ان کا حال یہ ہے کہ یہ سن ۱۱۵ھ کے بعد وجود میں آئی ہیں، اس میں یہ نہیں ہے کہ موطا امام مالک سے قیہم مجموعہ ہے اور وہ سن ۱۱۵ھ یا سن ۱۱۶ھ میں وجود میں آیا ہے، لہذا اشکال صحیح ہے، اور تحقیقی بات وہ ہے جو جناب نے اس مکتوب میں مجملہ اور اپنی تصنیف امام ابن ماجہ اور علم حدیث میں مفصلاً تحریر فرمائی ہے جس کو ہم یہاں عموم افادہ کے پیش نظر نقل کرتے ہیں

موطا کا زمانہ تالیف حافظ ابن حزم نے تصریح کی ہے کہ امام مالک نے موطا کی تالیف یقیناً یحییٰ بن سعید انصاری کی وفات کے بعد کی ہے اور یحییٰ کی وفات سن ۱۱۵ھ میں ہوئی، محدث قاضی عیاضؒ نے مددک میں ابو مصعب جو امام مالک کے شاگرد خاص ہیں نقل کیا ہے کہ خلیفہ منصور عباسی نے امام مالک سے فرمائش کی تھی کہ صنف کتابا للناس اجمعین علیہ (آپ لوگوں کے لئے ایک ایسی کتاب لکھیں کہ جس پر میں ان سے عمل کروں) امام مالک نے اس سلسلہ میں کچھ کہا تو منصور بولا ”صنف فما اصابک من علم منک“ (آپ کتاب تصنیف فرمائیں آج آپ سے بڑھ کر کوئی عالم نہیں) آخر امام موصوف نے موطا کی تصنیف شروع کی لیکن کتاب کے ختم ہونے سے پہلے منصور کی وفات ہو گئی، اس سے معلوم ہوا کہ موطا کی تصنیف منصور کی فرمائش پر خود اس کے عہد میں شروع ہوئی اور اس کی وفات کے بعد پایہ تکمیل کو پہنچی منصور نے ۱۱۷ھ میں وفات پائی اور اس کی جگہ اس کا بیٹا محمد المہدی مسند خلافت پر متمکن ہوا اور اسی کی خلافت کے ابتدائی زمانہ میں موطا کی تصنیف مکمل ہوئی، لہذا یہ جو لکھا گیا مقدمہ میں کہ موطا سن ۱۱۵ھ یا سن ۱۱۶ھ میں تیار ہوئی یہ صحیح نہیں بلکہ صحیح یہ ہے کہ وہ تقریباً سن ۱۱۷ھ میں تیار ہوئی، مولانا اپنے مکتوب میں تحریر فرماتے ہیں، امام ابو حنیفہؒ کی کتاب الآثار اس سے کہیں پہلے تصنیف ہوئی ہے جامع سفیان اور موطا دونوں اس کے بعد لکھی گئی ہیں۔

مولانا اپنی تالیف لطیف امام ابن ماجہ اور علم حدیث میں کتاب الآثار کے بارے میں تحریر فرماتے ہیں: فقید وقت حماد بن ابی سلیمان رحمہ اللہ تعالیٰ کی وفات کے بعد سن ۱۱۵ھ میں امام ابو حنیفہ جب جامع کوذہ کی اس شہر علمی درس گاہ میں مسند فقہ و علم پر جلوہ آرا رہے کہ جو حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے زمانہ سے باقاعدہ طور پر چلی آرہی تھی تو آپ نے جبال علم کلام

کی بنیاد ڈالی فقہ کا عظیم انسان ابن عدون کیا وہیں علم حدیث کی ایک اہم ترین خدمت یہ انجام دی کہ احادیث احکام میں سے صحیح اور معمول بہ روایات کا انتخاب فرما کر ایک مستقل تصنیف میں ان کو ایواب فقہیہ پر مرتب کیا جس کا نام کتاب الآثار ہے، اور آج امت کے پاس احادیث صحیحہ کی سب سے قدیم ترین کتاب یہی ہے جو دوسری صدی کے ربیع ثانی کی تالیف ہے، امام ابو حنیفہ سے پہلے حدیث نبوی کے جتنے صحیفے اور مجموعے لکھے گئے ان کی ترتیب فقہی نہ تھی بلکہ ان کے جامعین نے کیف، ما، اتفق، جو حدیثیں ان کو یاد تھیں ان کو قلم بند کر دیا تھا، امام شعبی نے بیشک بعض مضامین کی حدیثیں ایک ہی باب کے تحت لکھی تھیں لیکن وہ پہلی کوشش تھی جو غالباً چند ایواب سے آگے نہ بڑھ سکی، علاوہ انہیں شعبی کے الفاظ: "ہذا باب من الطلاق" جس سے پتہ چلتا ہے کہ انہوں نے باب کو ٹھیک ان معنوں میں استعمال کیا ہے کہ جس معنی میں بعد کے مصنفین لفظ کتاب کا استعمال کرتے ہیں، اسلئے احادیث کو کتب والی باب پر پوری طرح مرتب کرنے کا کام ابھی باقی تھا جس کو امام ابو حنیفہ نے کتاب الآثار تصنیف کر کے نہایت ہی خوش اسلوبی کے ساتھ مکمل فرمایا، اور بعد کے ائمہ کے لئے ترتیب و تزیین کا ایک عمدہ نمونہ قائم کر دیا۔

ممکن ہے کہ بعض لوگ کتاب الآثار کو احادیث صحیحہ کا اولین مجموعہ بتانے پر چونکیں، اسلئے اس حقیقت کو آشکار کرنا نہایت ضروری ہے کہ جو لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ صحیح بخاری سے پہلے کوئی کتاب احادیث صحیحہ کی مدون نہیں کی گئی وہ سخت غلط فہمی میں مبتلا ہیں، حافظ سیوطی، تزیین النجوا لکھتے ہیں:

اور حافظ مغلطائی نے کہا ہے کہ پہلے جس نے صحیح تصنیف کی وہ مالک ہیں، حافظ ابن حجر کا بیان ہے کہ مالک کی کتاب خود ان کے نزدیک اور ان کے تلامذہ کے نزدیک صحیح ہے کیونکہ ان کی نظر مرسل اور منقطع وغیرہ سے احتجاج کی مقتضی ہے (سیوطی کہتے ہیں) میں کہتا ہوں کہ موطا میں جو مرسل ہیں وہ علاوہ اس اس کے کہ وہ بلا کسی شرط کے مالک اور ان ائمہ کے نزدیک کہ جو مرسل کو ان کی طرح سند دیتے ہیں حجت ہیں ہمارے نزدیک بھی حجت ہیں کیونکہ ہمارے نزدیک جب مرسل کا کوئی مؤید موجود ہو تو وہ حجت ہوتی ہے اور موطا میں کوئی مرسل مدلل ایسی موجود نہیں کہ جس کا ایک یا ایک سے زائد مؤید موجود نہ ہو چنانچہ میں اپنی شرح میں اس کو بیان کرنے کا اسلئے حق سمجھتا ہوں کہ کل موطا کو صحیح کہا جائے، اور اس سے کسی چیز کو مستثنیٰ نہ کیا جائے۔

وقال الحافظ مغلطائی أول من صنف الصحيح مالك. وقال الحافظ ابن حجر كتاب مالك صحيح عندنا وعند من يعقله على ما اقتضاه نظره من الاحتجاج بالمرسل والمنقطع وغيرهما، قلت ما فيه من المراسيل فانها مع كونها حجة عندنا بلا شرط وعند من وافقه من الاثنية حسبي الاحتجاج بالمرسل فلهي حجة ايضا عندنا لان المرسل عندنا حجة اذا اعتضد وما من مرسل في الموطأ الا وله عاضد او عواضد كما سأبين ذلك في هذا الشرح، فالصواب اطلاق ان الموطأ صحيح كله لا يستثنى منه شيء.

امام سیوطی نے حافظ مغلطائی کے جس بیان کا حوالہ دیا ہے وہ خود ان کی زبان سے مستنار زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے، علامہ محمد طبرانی نے توضیح الافکار شرح صحیح الانظار میں رقم طراز ہیں کہ:

أول من صنف في جميع الصحيح البخاري هذا
 كلام ابن الصلاح قال الحافظ ابن حجر انه اعترض
 عليه الشيخ مغلطاني فيما قرأه بخطه فان مالكا
 اول من صنف الصحيح، وثلاثة احمد بن حنبل،
 وثلاثة الدارمي، قال وليس لقائل ان يقول لعله
 اراد الصحيح المجرد فلا يرد كتاب مالك لان
 فيه البلاغ والموقوف والمنقطع والفقه وغير
 ذلك لوجود ذلك في كتاب البخاري انتهى۔

پہلے جس نے جمع صحیح میں تصنیف کی وہ بخاری ہیں، یہ ابن الصلاح
 کا بیان ہے حافظ ابن حجر نے کہا ہے کہ اس پر شیخ مغلطانی نے
 اعتراض کیا ہے چنانچہ انہوں نے خود ان کی تحریر میں پڑھا ہے
 کہ پہلے جس نے صحیح تصنیف کی وہ مالک ہیں، ان کے بعد احمد بن
 حنبل اور پھر دارمی، اور کسی کو یہ اعتراض کا حق نہیں کہ غالباً
 ابن الصلاح کی مراد صحیح سے صحیح مجرد ہے، لہذا مالک کی کتاب اس
 اس سلسلہ میں پیش نہیں کی جاسکتی کیونکہ اس میں بلاغ، موقوف
 منقطع اور فقہ وغیرہ بھی موجود ہے اس لئے کہ یہ سب چیزیں تو
 بخاری کی کتاب میں بھی پائی جاتی ہیں۔

حدیث میں سب سے پہلی تصنیف بلاشبہ علامہ مغلطانی کے نزدیک اس بارے میں اولیت کا شرف امام مالک کو حاصل ہے
 لیکن کتاب الآثار موطا سے پہلے کی تصنیف ہے، جس سے خود موطا کی تالیف میں استفادہ
 کیا گیا ہے، چنانچہ حافظ سیوطی تہذیب النصیحة فی مناقب الامام ابی حنیفہ میں تحریر فرماتے ہیں:

من مناقب ابی حنیفہ التي انفرد بها انه اول من
 دون علمه الشريعة ورتبه ابوابا، شرعية مالكا
 ابن انس في ترتيب الموطا ولم يسبق ابا حنیفہ
 احد۔
 امام ابو حنیفہ کے ان خصوصی مناقب میں سے کہ جن میں وہ منفرد
 ہیں ایک یہ بھی ہے، وہ ہی پہلے شخص ہیں جنہوں نے علم شریعت کو
 عدول کیا اور اس کی ابواب پر ترتیب کی پھر امام مالک بن انس نے
 موطا کی ترتیب میں ان ہی کی پیروی کی، اور اس بارے میں امام
 ابو حنیفہ پر کسی کو سبقت حاصل نہیں۔

آگے اس میں حضرت مولانا نے اس غلط فہمی کا ازالہ کیا ہے کہ بہت سے علماء اور مصنفین نے کتاب الآثار کو امام محمد کی تصنیف
 سمجھا ہے، حالانکہ یہ بات خلاف تحقیق ہے، امام محمد تو کتاب الآثار کے روات میں سے ایک راوی ہیں اور پھر اس کے بعد مولانا نے
 کتاب الآثار کے روات کی تفصیل کے ساتھ لکھی ہے، اسی طرح موطا امام مالک بروایت امام محمد کے بارے میں بھی مولانا نے لکھا ہے
 کہ اس کو بھی بعض حضرات امام محمد کی تصنیف سمجھتے ہیں، مولانا لکھتے ہیں:

تحدث ملا علی قاری نے خود موطا امام محمد کے متعلق بھی یہی خیال ظاہر کیا ہے (کہ وہ امام محمد کی تصنیف ہے)
 حقیقت یہ ہے کہ امام محمد نے ان دونوں کتابوں کو (کتاب الآثار اور موطا) ان کے مصنفین سے جس انداز پر
 روایت کیا ہے اس کو دیکھتے ہوئے اس قسم کی غلط فہمی کا پسیدہ ہو جانا کچھ زیادہ محمل تعجب نہیں، امام موصوف
 کا ان دونوں کتابوں میں طرز عمل یہ ہے کہ وہ ہر باب میں اولاً اس کتاب کی روایتیں نقل کرتے ہیں پھر بالآخر امام

ان روایات کے متعلق اپنا اور اپنے استاد امام ابو حنیفہ کا مذہب بیان کرتے ہیں اور اگر اصل کتاب کی کسی روایت پر ان کا عمل نہیں ہوتا تو اس کو نقل کرنے کے بعد اس پر عمل نہ کرنے کے وجہ و دلائل بالتفصیل لکھتے ہیں اور اسی ذیل میں کتاب الآثار اور موطا دونوں کتابوں میں بہت سی حدیثیں اور آثار امام ابو حنیفہ اور امام مالک کے علاوہ دیگر مشہور سے بھی منقول ہیں اس بنا پر بادی النظر میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں کتابیں خود امام محمد ہی کی تصنیف کردہ ہیں حالانکہ واقع میں ایسا نہیں..... لیکن چونکہ امام محمد روح نے ان کتابوں کی روایت میں امور مذکورہ بالا کا اتمام رکھا ہے اس بنا پر ان کی افادیت بہت زیادہ بہت بڑھ گئی اور ان کا تداول اس درجہ عام ہو گیا کہ بجائے اصل مصنف کے خود ان کی طرف کتاب کا انتساب ہونے لگا اور کتاب الآثار امام محمد اور موطا امام محمد کہا جانے لگا۔ الی آخر۔

۳۔ سیستان معروف شہر نہیں اقلیم ہے الخ

ہاں صحیح ہے اس کو آئندہ طبع میں درست کر دیا جائے گا انشاء اللہ تعالیٰ۔

۴۔ "مشئ الذی لان الحدید وسبکۃ میں۔ الحدیدہ کی بجائے۔ الحدیث۔" چھپ گیا ہے۔

یہ کتابت کی غلطی طبع اولیٰ میں تھی بعد میں درست کر دی گئی۔

۵۔ ۳۲ سطر ۲ میں "قواعد کلیۃ کے بجائے۔ قواعد۔" چھپ گیا ہے۔

صحیح ہے اس کو آئندہ طبع میں درست کر دیا جائے گا، انشاء اللہ تعالیٰ۔

۶۔ ص ۳۸ یہ بات کہ امام ابو داؤد کی بیعت ان احادیث کا انتخاب ان سے پہلے امام اعظم ابو حنیفہ کر چکے ہیں الخ

او جز جلد سادس۔ باب ما یاری حسن الخلق۔ میں۔ من حسن اسلام المرء ترک ما لا یغنیہ۔ حدیث کے ذیل میں حضرت شیخ لکھتے ہیں: قلت وقد سبق الامام ابوداؤد فی ذلک الامام ابو حنیفہ یعنی جامع اصول الاولیاء۔ قال ابو حنیفہ لابن حماد یا بنی ارشدک انشر تعالیٰ ولیدک اھیک یوصیایا ان حفظتہا وافظت ظہار جوت لک السعاده فی دینک ان شاء اللہ۔ اور پھر اسکے بعد متعدد وصایا مذکور ہیں۔ الی ان قال، التاسع عشر ان تعذر ختمہ احادیث انتخبتمہا من خمس مئة الف حدیث ذکر الشلالۃ المذكورۃ فی کلام ابی داؤد، قال والارباع المحال ہیں و المحرم بین دینہما امور شذیبات الحدیث والخاص المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ اھ و لعل الامام ابوداؤد لم یعد الخامس لاند ما جہ فی الثالث وعدہ الامام ابو حنیفہ برأسہ لشدۃ للاہتمام بہ، اس عبارت سے مولانا نے جو حوالہ دریا ہے وہ معلوم ہو گیا کہ وہ "جامع اصول الاولیاء" سے جس سے حضرت شیخ ابو جز میں نقل فرما رہے ہیں۔

۷۔ ص ۴۶ امام نسائی نے خود ارشاد فرمایا ہے: ما اخرجت فی الصغریٰ فہو صحیح، یہ کس کتاب میں مذکور ہے الخ

جواب: یہ بات علامہ الفو شہ کثیر کی طرف سے العرفان ذی، اور مقدمہ فیض الباری دونوں میں ذکر کی گئی ہے، مگر شاہ صاحب نے یہ بات کہاں سے لی یہ چیز واقعی تحقیق طلب ہے، ہو سکتا ہے کہ شاہ صاحب کی اس نقل کا منشا وہ ہو جو مشہور ہے، تدریب وغیرہ میں

بھی مذکور ہے کہ امام نسائی نے جب سن کبریٰ تصنیف فرمائی تو اس کو امیر مملکت کی خدمت میں پیش کیا، اس پر امیر نے ان سے سوال کیا کہ کیا یہ صحیح ہے؟ قال لا، قال فیہ زلیٰ للصحیح من غیرہ، نصف لا الصغریٰ، اس کا مقتضا یہی ہے کہ امام نسائی کے نزدیک سن صغریٰ کی روایات درجہ صحت کو پہنچی ہوئی ہیں، اور اس کے ظاہر سے یہ بھی سمجھ میں آتا ہے کہ سن کبریٰ کی یہ تخریص خود مصنف کی جانب سے ہے، اسی لئے شاہ صاحب نے اس کو اس طرح تعبیر فرمادیا: ما خرجت فی الصغریٰ فیصح، اس کے علاوہ اور کوئی ماخذ ہمارے علم میں نہیں۔

خاندہ ۱۴: دراصل یہ مسئلہ مختلف نسخہ چلا آ رہا ہے کہ سن صغریٰ کا انتخاب سن کبریٰ سے خود مصنف کی طرف سے ہے یا ان کے تلمیذ رشید حافظ ابو بکر ابن السنی کی طرف سے، الفیض السمانی کے مقدمہ میں الفائزۃ الثانیۃ میں بھی بحث مذکور ہے، اس میں مولانا کی رائے جس کو انہوں نے ماتمس الیہ الحاجہ لمن یطالع ابن ماجہ میں بیان فرمایا ہے یہ ہے کہ یہ تخریص خود مصنف کی طرف سے نہیں بلکہ ابن السنی کی طرف سے ہے۔ ۸۔ ص ۴۱ اور ابوالحسن سندی فرماتے ہیں انہو

جواب: مولانا کا یہ اشکال درست ہے، اور شرح معانی الآثار کے بارے میں، فائدہ عظیم النظر فی بابہ، اس رائے کا انتساب ابوالحسن سندی کی طرف درست نہیں، بیشک بعض دوسرے علماء کی بھی رائے ہے جیسا کہ مولانا نے ماتمس الیہ الحاجہ میں ثابت فرمایا ہے، اور ہمارے مقدمہ میں ابوالحسن سندی کی طرف نسبت اس کی مقدمہ لایح کی ایک عبارت کا ربط صحیح نہ سمجھنے کی وجہ سے ہوئی ہے باوی الراوی میں اس کی عبارت سے بھی مشبہ ہوتا ہے، یہ غلطی واجب الاصلاح ہے، دوسرے اسلئے بھی کہ بقول مولانا کے ابوالحسن سندی نے اور اسی طرح شاہ ولی اللہ صاحب نے طحاوی شریف کی تو صورت بھی نہیں دیکھی۔

۹۔ یہ خوب بات ہے کہ تراجم بخاری کی شرح کا قرض امت کے ذمہ باقی ہے انہو

جواب: یہ بات جب مقدمہ میں لکھی جا رہی تھی تو بسندہ کو بھی کھٹکی تھی، مولانا کا اشکال بظاہر اصولاً تو صحیح ہے لیکن چونکہ یہ جملہ بعض بڑے اساتذہ کی زبان پر آیا ہے لہذا اسکے مناسب معنی نکال لینے چاہئیں، کہ پڑھنے والوں کے ذہن میں تراجم بخاری کی اہمیت پیدا کرنے کے لئے تاکہ وہ ان کے سمجھ میں کوشش کریں، ایسا فرمادیا ہے اور دوسری بات یہ بھی ہے کہ احادیث غویہ تو دراصل کلام الہی کی تفسیریں و تشریحات ہیں، لقبین للناس ما نزل الیہم لہذا ان کا درجہ تو ایک متن کی شرح کا ہوا جس میں اغلاق و غوص ہو ہی نہیں سکتا، بخلاف تراجم بخاری کے کہ وہ ایک امیج کا کلام ہے جس میں مصارع کے پیش نظر غوص دکھا گیا ہے، امام مسلم کے تراجم نہ منعقد کرنے کا نکتہ آپ نے بہت اچھا بیان فرمایا کہ یہ ان کی احتیاط اور غایت درست ہے کہ وظیفہ محدث اور وظیفہ فقیہ میں فرق کیا۔

مولانا نے اسی سوال ۹ کے ضمن میں امام بخاری کو مجتہد ماننے پر بھی اشکال فرمایا ہے جو کہ ہمارے حضرت شیخ کی رائے ہے اور وہ اشکال یہ تحریر کیا ہے کہ اگر امام بخاری مجتہد مطلق تھے تو امام ترمذی نے اپنی کتاب میں ان کا کوئی قول اور مذہب کیوں نقل نہیں کیا الی آخر، مولانا کے اس اشکال کا جواب احقر نے الفیض السمانی کے مقدمہ میں حضرت شیخ کی جانب سے بخوالہ مقدمہ لایح نقل کیا ہے وہ یہ کہ حضرت امام بخاری چونکہ ائمہ غیر متوہین میں سے تھے اسلئے بظاہر امام ترمذی نے ان کا مسلک اپنی کتاب میں نقل نہیں کیا واما عدم نقل مذہبہ کا لامۃ المجتہدین المعروفین فلانہ لم یکن اماما متبعو عادلم یستلذہ احد مثل الائمة الاخرۃ الی آخر، یا فیدہ۔ اور یہ بھی

کہا جاسکتا ہے کہ اور بعض دوسرے حضرات کی طرح امام ترمذی کے نزدیک بھی امام بخاری مجتہد مطلق نہ تھے اسی لئے ان کا مذہب ذکر نہیں کیا۔
۱- ص ۵۰ سنن ابوداؤد اول السنن ہے الخ۔

اس پر مولانا کا اشکال کہ کیا موطا اور کتاب الآثار سنن میں داخل نہیں جو کہ اس سے بہت پہلے لکھی گئیں، سنن ابی داؤد کی یہ خصوصیت جو ہم نے لکھی ہے امام خطابی کے کلام سے لی ہے وہ فرماتے ہیں ابوداؤد کی شرح معالم السنن میں: اعلوٰ حکم اللہ ان کتاب السنن لابی داؤد کتاب شریف لم یصنف فی علم الدین کتاب مثله، وقد رزق القبول من الناس كافة، فصار حکما بین فرق العلماء وطبقات الفقہاء علی اختلاف مذاهبهم فکل فیہ ورد ومنہ شرب۔ الی آخر ما ذکر۔ اس کے بعد لکھتے ہیں: وكان تصنیف علماء الحدیث قبل زمان ابی داؤد اجماع والمسانید ونحوهما، فقیع تلك الکتاب الی ما فیہا من السنن والاحکام اخبار او قصصا ومواعظ وأدبا، فاما السنن المحفظة فلم یقصد واحد منهم جمعها واستیعافها ولم یقدر علی تخلیصها واختصار مواضعها من شأن تلك الاحادیث الطویلة ومن ادلة سیاقها علی حسب ما اتفق لابی داؤد، ولذلك حل هذا الکتاب عند ائمة الحدیث وعلماء الاثر علی العجب، فخریت فیہ اکیاد الابل، ودامت الیہ الرحل اھ یعنی احادیث احکام پر ایسی جامع مانع کتاب اس سے پہلے کوئی نہیں لکھی گئی، اور سنن کی تعریف کافی، الرسالة المستطرفة لمحمد جعفر المکتانی، ومنہا کتب تعرف بالسنن وهي فی اصطلاحهم الکتاب المرتبة علی الایوان والطہارة والصلاة والزکاة الی آخرها۔ ویس فیہا شیء من الموقوف، لان الموقوف لایسمی فی اصطلاحهم سنة ویسمی حدیثاھ (مقدمة الفیض السمانی) موطا اور کتاب الآثار میں تو احادیث مرفوعہ کم اور احادیث موقوفہ و اقوال تابعین زائد ہیں بہ نسبت احادیث مرفوعہ کے، سنن ترمذی کو دیکھا جائے گا انہوں نے ہر بڑی سرخی کے بعد مثلاً کتاب الطہارة، کتاب الصلاة، کتاب الصوم، کتاب الحج سب جگہ موٹی سرخی کے بعد۔ عن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم کی قید بڑھائی ہے، تمام کتاب میں اول سے آخر تک اسی طرح ہے، یہ اسی طرف اشارہ ہے جیسا کہ شرح نے لکھا ہے کہ ہمارا مقصود احادیث مرفوعہ کو بیان کرنا ہے، اور دوسری چیزیں کو حدیث موقوفہ یا اقوال ائمہ وغیرہ سبھنا میں ۱۱۔ ابن الاعرابی کی تصریح کہ یہ بات مجتہد کے لئے کافی ہے اس کا حوالہ الخ

جواب: امام خطابی معالم السنن کے مقدمہ میں تحریر فرماتے ہیں: وسمعت ابن الاعرابی یقول ونحن نسبع منه هذا الکتاب فامشانا فی النسخة وحی بین یدیه، لو ان رجلا لم یکن عمده من العلم الا المصحف الذی فیہ کتاب اللہ ثم هذا الکتاب لم یجمع مہما الی شیء من العلم برتہ، قال الذی سلماں: وهذا کما قال لاشک فیہ، اور مقدمہ منہل میں ابن الاعرابی کا مقولہ نقل کرنے کے بعد لکھا ہے: ومن ثم صرح الغزالی وغیرہ بانہ کیف المجتہد فی احادیث الاحکام اھ۔

۱۲۔ ذکی الدین ذال سے طبع ہو گیا ہے۔

جواب: بیشک ایسا ہی ہے، ذامی سے ہونا چاہیئے آئندہ اس کی اصلاح کر دی جائے گی، آگے آپ کا یہ اشارہ بھی صحیح ہے کہ یہ مختصر مندرجہ باقاعدہ شرح نہیں، (بلکہ سنن ابی داؤد کا اختصار ہے، جس میں سندیں حذف کر دی گئی ہیں) اس میں تو کہیں کہیں حدیث پر کلام ہے من حیث الجرح والتعديل نیز حدیث کا حوالہ کہ وہ باقی کتب سستہ میں سے کس کس میں ہے۔

۱۳۔ امام بخاری کی شرط " اتفاق اور کثرة ملازمة الراوی للشیخ ہے الا

جواب: آپ کا یہ اشکال اور استعجاب کہ امام بخاری معتد میں (یعنی حدیث معنعن کو اتصال پر محمول کرنے میں) نفس لقار ولو لم یحکو کافہ کھتے ہیں اور اخیر اور تحدیث میں طول صحبت اور ملازمت کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ یہ زمین آسمان کا فرق کیوں؟

یہ شرائط جو احقر نے نقل کی ہیں حضرت شاہ صاحب رحمہ اللہ تعالیٰ کی بیان کردہ ہیں جو معارف السنن میں منقول ہیں اس کی توجیہ آپ ہی کچھ فرمائیے، شاہ صاحب کا کام ہے ہماری کچھ میں توجہ آسان ہے شاہ صاحب نے جو امام بخاری کی یہ شرط بیان فرمائی ہے وہ اپنی صحیح میں لینے کا اعتبار سے ہے، ہو سکتا ہے حضرت امام بخاری کے نزدیک حدیث معنعن کو بھی اپنی صحیح میں لینے کی یہی شرط ہو اور وہ جو مشہور اختلاف ہے امام بخاری و مسلم کا حدیث معنعن کے بارے میں کہ امام مسلم کے نزدیک امکان لقار اور امام بخاری کے نزدیک ثبوت لقار و لامرہ ضروری ہے یہ عام معنعن کے لحاظ سے ہے، تخریج فی الصحیح کے اعتبار سے نہیں واللہ تعالیٰ اعلم اس کے لئے مزید تتبع کی ضرورت ہے۔

۱۴۔ مشیخہ کی آپ نے جو تعریف لکھی ہے کس کتاب میں ہے، معجم میں اور اس میں کیا فرق ہے الہ۔

جواب: مشیخہ کی یہ تعریف حضرت شیخ نے مقدمہ لائح میں لکھی ہے جس کے لفظ یہ ہیں: والمشیخہ جمع روایات شیخ واحد او شیوخ حدیدہ، اور ہمارے مقدمہ میں اس طرح ہے مشیخہ حدیث کی وہ کتاب ہے جس میں روایات علی ترتیب الشیوخ بیان کی جائیں، یعنی مصنف نے جو احادیث اپنے کسی ایک شیخ سے سنی ہیں ان سب کو یکجا جمع کرنے اس میں اضافہ اور ہونا چاہئے، کسی ایک شیخ سے، کے بعد یا متعدد شیوخ سے، آپ نے دریافت فرمایا کہ مشیخہ اور معجم میں کیا فرق ہے؟ ہمارے مقدمہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں میں نسبت عموم و خصوص کی ہے، مشیخہ صرف شیوخ کی ترتیب پر ہوتا ہے اور معجم عام ہے شیوخ اور صحابہ دونوں کی ترتیب کو۔

اس کے بعد مزید مطالعہ سے کچھ میں آیا کہ مشیخات کے نام سے جو کتابیں لکھی گئی ہیں وہ اقرب الی کتب الطبقات ہیں یعنی کتب رجال کے زیادہ قریب ہیں، ان کتابوں میں روایات حدیثیہ کو جمع کرنا مقصود بالذات نہیں ہوتا بلکہ مصنف کا مقصود اپنے شیوخ کو ذکر کرنا ہوتا ہے جن سے اس نے براہ راست کچھ سنا ہو یا ان سے اجازت حاصل کی ہو، لفظ الرسالة المستطرفة للکتابی: ومنہا کتب الطبقات دہی الی تستمل علی ذکر الشیوخ واحوالہم وروایاتہم طبقہ بعد طبقہ وعمر بعد عصر الی زمن المؤلف، اس کے بعد اس کے پہلو ہی میں لکھتے ہیں: ومنہا کتب المشیخات دہی الی تستمل علی ذکر الشیوخ الذین یقیم المؤلف واخذ عنہم وادھا زوہ لیکن مشیخات میں مصنف کے خود اپنے شیوخ کا ذکر ہوتا ہے جن سے مولف نے کچھ اخذ کیا ہے اور طبقات کے شیوخ عام ہوتے ہیں جیسے محمد بن سعد کے طبقات، جمع فیہا الصحابہ والاتباع فمن بعدہم الی وقتر۔

اور حافظ ابن حجر کی کتاب المعجم المغرر، میں ہے: الباب الرابع فی المعاجم للشیوخ والمشیخات والاربعینات، ابا المعاجم علی اسماء الصحابة تقدم معجمها فی المسانید وبعثها فی نزول الحدیث، اس عنوان کے تحت فصل متقد فی المعاجم علی ترتیب الاقدم فالاقدم اور پھر بہت سے معاجم ذکر کئے، معجم ابی یعلی الموصلی، معجم ابی سعید بن الاعرابی، معجم الاسامی، المعجم الاوسط للطبرانی وغیرہ۔ اسکے بعد لکھتے ہیں: فصل فی المشیخات دہی فی معنی المعاجم والا ان المعاجم ترتب المشایخ فیہا علی حروف المعجم فی اسمائہم بخلاف المشیخات

و قدر تبتہا ایضاً الاقدم فلا تقدم بہم اس کے بعد بہت سے شیخات لکھے ہیں شیخہ یعقوب بن سفیان البغوی مشہور الی علی بن
شلوان، شیخہ ابن شافان العسری، وغیرہ وغیرہ۔

۱۵۔ امام سلم کی تصانیف میں افراد و غرائب پر ان کی تالیف کا حوالہ چاہیے

جواب: جناب کے اس سوال پر مقدمہ ماسخ کی طرف رجوع کیا گیا، غور کرنے سے معلوم ہوا کہ امام سلم کی تصنیف کا حوالہ یہاں درست
نہیں، حضرت شیخ نے مقدمہ لامع میں الافراد و الغرائب کے بیان میں دو قسمیں اور ذکر فرمائی ہیں فرق کرنے کے لئے ایک غریب ہمیشہ
دوسرے کتاب الودعان، وودان کے بیان میں حضرت شیخ نے سلم کی تالیف کا حوالہ دیا ہے وسلم فیہ کتاب۔

جزاکم اللہ احسن الجزاء، جناب نے ذکر فرمایا کہ الدر المنصور کے مقدمہ کو بخود ملاحظہ فرمایا اور جہاں اس میں تسامح ہوا اس پر بڑی
ہمدردی کے ساتھ نشاندہی فرمائی اور جس کی وجہ سے اس مقدمہ کی فرد گذشتوں کی بحمد اللہ تعالیٰ مٹائی ہوگئی، اب بحمد اللہ تعالیٰ اس مقدمہ
کے تمام مضامین مندرجہ بحق ہو گئے۔

جناب نے جانچا تحریر فرمایا کہ اگر مضامین کے لکھنے میں حوالہ کا اہتمام کیا جاتا تو اسے مقدمہ میں تو بہت اچھا ہوتا یہ بالکل صحیح ہے
لیکن اب میں سمجھتا ہوں کہ آپ کے ملاحظہ کے بعد اور ان اصلاحات کے بعد جو جناب کی نشاندہی پر کی گئیں اس نقص کی مٹائی ہوگئی، اب
گویا سارا مقدمہ باحوالہ ہی ہو گیا میں نے تو دراصل یہ مقدمہ اور ساری کتاب ہی الدر المنصور طلبہ حدیث یا زائد سے زائد متوسط الاستعداد
مدرسین کے لئے لکھی ہے آپ جیسے محققین کے لئے تحریر ہی لکھی ہے، یہ جناب کی تواضع اور ذرہ نوازی ہے کہ آپ نے اس مقدمہ کو سن اولہ
الی آخرہ بغور ملاحظہ فرمایا۔

۱۶۔ صاحب کثر الجمالی کی وفات ۹۸۵ھ غالب طباعت کی غلطی ہے صحیح ۹۸۵ھ۔

جواب: جی ہاں اس کو آئندہ طباعت میں درست کر دیا جائے گا، انشاء اللہ تعالیٰ۔

طحاوی کی ان دوسرے سندوں کے بارے میں عرض ہے کہ علامہ عینی نے منتخب الافکار میں ان دونوں سندوں میں یہی نسخہ
لکھا ہے کہ پہلی سلیمان بن یسار سے ہے اور دوسری عطاء بن یسار سے، ان کے لفظ یہ ہیں: وحدثنا کاتری قد اخرجہ الطحاوی فی الاول
عن سلیمان بن یسار عن الشافعی عن عطاء بن یسار اسی طرح ہم نے دیکھا کہ سنن دارمی میں بھی ذکر کیا میں اسحاق بن عمرو بن دینار عن سلیمان
بن یسار ہے، اور دوسری روایت میں عن ورقاء عن عمرو بن دینار عن عطاء بن یسار ہے۔

اور دوسری سند کے بارے میں یہ ہے کہ منتخب الافکار کے نسخہ میں، قل احمد الامام ابی الصواب ابراہیم بن اسماعیل
اصل حوض میں نہیں ہے بلکہ ایسے جو علی قلم سے اصل شرح کی طرح اس کے بالقابل حاشیہ پر ہے، خط تو بظاہر دونوں ایک ہی ہیں لیکن
ہمارے پاس شرح معانی الآثار کے دو قدیم نسخے مخطوط مزید اور ہیں ان دونوں میں یہ زیادتی نہیں ہے ان دونوں میں سے ایک
نسخہ کے بارے میں شیخ عبدالفتاح الودعہ نے آپ کی کتاب اتسار الیہ الحاجۃ (جو الامام ابن ماجہ و کتاب السنن کے نام سے چھاپی ہے)
کے حاشیہ پر اس نسخہ کی بڑی تعریف کی ہے کہ بڑے بڑے علماء پر پر پڑھا گیا ہے اور اپنا خیال یہ ظاہر کیا ہے لعلہا کتبہ فی القرن السادی

اوپر سوچیں۔ محمد بن محمد السلفی ابن الاصبہانی نے اپنی کتاب کے میں اسطور میں یہ لکھا ہو اور بعد میں ناسخین نے اس کو اصل میں لے لیا کیونکہ یہ سلفی بھی مصر میں تھے اور ان کی عادت بھی جمع کتب اور ان پر کچھ لکھنے اور اختصار کی معروف و مشہور ہے۔ تو ہو سکتا ہے انہوں نے اپنے ذاتی نسخہ کے میں اسطور میں یہ لکھا ہو۔ الصواب براہیم بن اسماعیل۔ ویسے علامہ عینی نے منتخب الانکار میں اس راوی کے بارے میں یہ لکھا ہے: **و یقال ابراہیم بن اسماعیل بن یحییٰ**۔

جناب نے اس مکتوب گرامی کے اخیر میں شعبہ تخصص فی الحدیث کے بارے میں جو تحریر فرمایا ہے اس سے متعلق عرض ہے کہ اصل چیز تو وہ ہے جو جناب نے تحریر فرمائی کہ تخصص تو وہ ہے جو شیخ کی خدمت میں رہ کر حاصل ہو، باقی اس شعبہ تخصص کا نام نہ یہ دہن میں ہے کہ طالب علم کو دو سال تک استاد ندیث کی خدمت میں رہ کر کتب حدیث جو ایک نہیں پڑھی ہیں اور نہ اس کی نظر سے گزری ہیں وہ سامنے آئیں تو ہو سکتا ہے اس کوشش کے ذریعہ کسی خوش قسمت کو اس فن میں آگے بڑھنے کا شوق پیدا ہو جائے اور وہ اس میں لگ جائے، گویا اس کو لائن پر لانا مقصود ہے لیکن اگر کوئی اس شعبہ سے فارغ ہو کر یہ سمجھنے لگے کہ اب میں محدث بن گیا تو یہ اسکی نادانی ہے، اور ایسے شخص کے لئے اس شعبہ میں داخل ہونا ہی مفہر ہے، اصل چیز یہی طلب ہے اگر اس شعبہ میں داخل ہونے کے کسی میں وہ پیدا ہو جائے تو یہ بہت بڑا فائدہ ہے۔ فقط

محمد عاقل عفا اللہ عنہ

ذی الحجۃ ۱۴۲۵ ھ تدبیرہ طیبہ زادہ اللہ شرفنا

فہرست مضامین مقدمہ الذی المنصود علی سنن ابی داؤد (تقریر ابو داؤد شریف)

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۴۳	مباح ستہ کی بعض خصوصیات	۲۳	مقدمہ کتاب	۱	مقدمہ العلم
۴۴	۱ اصول تراجم بخاری کا ذکر	۲۴	مصنف کا نام و نسب	۲	بداية السنی يوم الاربعاء
۴۵	۲ خصوصیت سنن ابو داؤد	۲۵	اور سنہ ولادت و وفات	۳	مقدمہ العلم والکتب میں فرق
۴۶	۳ ماسکت عنہ ابو داؤد کی بحث	۲۶	شیوخ و اساتذہ	۴	تقریب حدیث
۴۸	۴ سنن ابو داؤد اور حدیث ثلاثی	۲۸	تلامذہ مصنف و اولاد	۵	تقریب علم حدیث
۴۹	۵ کتب مباح میں ثلاثیات کا وجود	۲۹	۱ امام ابو داؤد کا فقہی ذوق	۶	موضوع علم حدیث
۵۱	۶ الردایات الشفقة لابن الجوزی	۳۰	کلمات الائمہ فی وصفہ	۷	غرض و غایت
۵۲	۷ امام ابو داؤد کی شرط تخریج	۳۱	مصنف دو بحر معنی مباح	۸	بسم اور وجہ تسمیہ
۵۳	۸ نسخ الکتاب اور تعدد نسخ کا شمار	۳۲	کا فقہی مسلک	۹	حدیث، خبر اور سنت
۵۴	۹ اشروح و الحواشی	۳۳	اثر متبوعین و غیر متبوعین	۱۰	کے درمیان باہمی فرق
۵۶	۱۰ آداب طالب حدیث	۳۴	علامہ عبد الوہاب شعرائی کا نااہلی اور	۱۱	مدون اول
۵۸	۱۱ انواع کتب حدیث	۳۵	کے سلسلہ میں ایک مکاشفہ	۱۲	قرن اول کے مجدد حضرت
۶۳	۱۲ خاتم مقدمہ	۳۶	۱ امام ابو داؤد کی احادیث و اربعہ مستقیمہ	۱۳	عمر بن عبد العزیز
۶۴	۱۳ ہندوستان میں علم حدیث	۳۷	تصوف کی ابتداء و انتہاء	۱۴	طبقات المدونین
۶۶	۱۴ اسناد اس امت کی خصوصیات	۳۸	۱ امام ابو داؤد کی تصنیفات	۱۵	کتابت حدیث
۶۷	۱۵ میں سے	۳۹	کتب کا نام اور وجہ تسمیہ	۱۶	ایک اشکال اور اس کا جواب
۶۸	۱۶ بیان سند کی احتیاج	۴۰	وجہ تالیف	۱۷	نسب (اجناس علوم)
۶۹	۱۷ ہماری اسانید کے تین حصے	۴۱	مرتبہ کتاب باعتبار تعلیم	۱۸	مرتبہ علم حدیث
۷۰	۱۸ میری ابو داؤد کی سند اور	۴۲	طبقات کتب حدیث	۱۹	الموازنہ بین علم الحدیث والتفسیر
۷۱	۱۹ قراءۃ السنن علی الشیخ کا قصہ	۴۳	تنبیہ	۲۰	کلام عقلی و فطری کی بحث
۷۲	۲۰ حضرت سہارنپوری کی تین سندیں	۴۴	مباح ستہ کے مابین فرق مراتب	۲۱	قیمت و جویب
۷۳	۲۱ جدول الاسانید	۴۵	سادس ستہ کی تعلیم میں اختلاف علماء	۲۲	تخصیص حدیث کا حکم شرعی

فہرست مضامین الدر المنضود علی سنن ابی داؤد (تقریر ابوداؤد شریف)

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۱۰۳	کن حالات میں سلام کرنا مکروہ ہے	۸۹	باب مایقول الرجل اذا دخل الخلاء	۷۵	ابتداء بالبسملة وترك حمدہ
۱۰۵	عبادات فائز لا الی غلبہ کے لئے تیمم	۹۱	ذکر اثر شیطانی سے حفاظت کا ذریعہ ہے	۷۶	کیا حدیث بسملة و حمدہ میں
۱۰۶	دو حدیثوں میں دفع تعارض	۹۲	باب کراہیۃ استقبال القبلة عند قضاء الحاجة	کتاب الطہارۃ	
۱۰۷	باب فی الرجل یدکر اللہ علی غیر طہر	۹۳	جواب علی اسلوب الحکیم	۷۷	طہارت کے اقسام
۱۰۸	مصنف کی ایک عادت	۹۴	استحباب کے مباحث اربعہ	۷۸	باب التخلی اور باب الاستنار
۱۰۹	باب الخاتم یکون فبہ	۹۵	حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ابوہ میں دو مختلف آیتیں	۷۹	فی الخلاء کے درمیان فرق
۱۱۰	ذکر اللہ یدخل بہ الخلاء	۹۶	مسئلہ الباب میں فریقین کے ولاء کا تعاقب	۸۰	امام ابوداؤد و ترمذی کے قائم کردہ تراجم میں منسرق
۱۱۱	ایک طالب علم نے اشکال جواب	۹۷	باب الوضوء فی ذلک	۸۱	صحاح ستہ کے تراجم کا باہمی فرق و مرتبہ
۱۱۲	حدیث الباب کے محفوظ ہونے	۹۸	بیت حفصہ والی حدیث کے حنفیہ کی طرف سے جوابات	۸۲	سارے متعلق بعض امور و اصطلاحات
۱۱۳	شہرہ میں محدثین کا اختلاف	۹۹	مسئلہ احناف کی وجہ ترجیح	۸۳	لفظ ابو کے لکھنے اور پڑھنے کے قواعد
۱۱۴	باب الاستبراء من البول	۱۰۰	باب کیف التکشف عند الحاجة	۸۴	تحدیث و اخبار میں فرق
۱۱۵	حدیث المرء علی القبرین کی تشریح	۱۰۱	سماخ اعش عن النس میں اختلاف علماء	۸۵	احتمل حدیث کے طرق
۱۱۶	بول یا کول الطعم کی طہارت و نجاست میں اختلاف	۱۰۲	باب کراہیۃ الکلام عند الخلاء	۸۶	باب الرجل یتبول لبولہ
۱۱۷	انظر الیہ یبول کی بول المرأة	۱۰۳	معرفت علل اور اس کی اہمیت	۸۷	رشاش البول کا حکم اور اس میں اختلاف
۱۱۸	باب البول قاشما	۱۰۴	باب فی الرجل یروى السلام و هو یبول	۸۸	مسئلہ ماصول الی الروایۃ بالکتابۃ
۱۱۹	بول قائم کے بارے میں حدیث کا تعارض اور اس کی توجیہ	۱۰۵		۸۹	راد کی مجہول کی روایت کا حکم
۱۲۰	حار تحویل کی تشریح	۱۰۶		۹۰	الصحابۃ کلیم عدول

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۱۶۲	باب غسل السواک	۱۲۱	جنات کے لئے عظم کارزق ہونا	۱۲۱	باب الرجل یبول باللیل
۱۶۳	کیا زوجہ کے ذمہ خدمت	۱۲۲	اور اس میں اختلاف روایات	۱۲۱	فی الاناء ثم یضع عنده
۱۶۳	زوج واجب ہے	۱۲۳	باب الاستنجاء بالاحجار	۱۲۲	حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے
۱۶۴	باب السواک من الفطرة	۱۲۳	عدد احجار میں حدیث عبداللہ	۱۲۲	نفضات کی طہارت کا مسئلہ
۱۶۵	فطرت کے معانی	۱۲۴	ابن مسعود سے فریقین کا استدلال	۱۲۳	باب المواضع التي یسجد
۱۶۶	خصال فطرت پر تفصیلی کلام	۱۲۴	باب فی الاستبراء	۱۲۳	عن البول فیہا
۱۶۷	حضرت امام شافعی کا ایک واقعہ	۱۲۶	ایک ہی سلسلہ کے متعدد تراجم	۱۲۶	باب البول فی المستحضر
۱۶۷	روایات الباب کی تعیین	۱۲۸	البواب اور ان میں باہمی فرق	۱۲۸	آداب اشتا
۱۶۸	اور ان کا خلاصہ	۱۲۸	باب فی الاستنجاء بالماء	۱۲۸	باب النہی عن البول فی الحجر
۱۶۹	امام نسائی و امام ابو داؤد	۱۲۹	استنجاء کے اقسام اور ان کا ثبوت	۱۲۹	باب ما یقول الرجل اذا
۱۶۹	کی رائے میں اختلاف	۱۳۰	باب الرجل یدلک یدہ	۱۲۹	خرج من الخلاء
۱۷۰	باب السواک لمن قام باللیل	۱۳۰	بالارض اذا استنجی	۱۳۰	باب کراهیۃ من الذکر
۱۷۱	باب فرضی الوضوء	۱۳۱	تحقیق سند	۱۳۱	فی الاستبراء
۱۷۱	مسئلہ قاعد الطہورین	۱۳۱	باب السواک	۱۳۱	استنجاء بالحجر کی کیفیت میں
۱۷۱	نیت فی الوضوء میں اختلاف علماء	۱۳۲	مسواک کے مباحث اربعہ کا بیان	۱۳۲	فقہاء کا اختلاف
۱۷۲	تقریباً اکثر تعلیلہا التمام	۱۳۲	مسواک میں کثرت ثواب کا مشا	۱۳۲	باب فی الاستبراء فی الخلاء
۱۷۲	کی تشریح اور مسائل اختلافیہ	۱۳۳	عشار کے وقت سجد میں اختلاف	۱۳۳	حدیث الباب عدد احجار
۱۷۳	باب الرجل یجد الوضوء	۱۳۳	حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں ہونا جہا	۱۳۳	حنفیہ کی دلیل اور اس پر بحث
۱۷۳	من غیر حدث	۱۳۴	باب کیف یستاک	۱۳۴	باب ما ینہی عنہ ان یشہجی بہ
۱۷۴	باب ما ینہی عن الماء	۱۳۴	ابو داؤد کی روایت میں ایک	۱۳۴	قولہ من عقد لمحیۃ او قلہ
۱۷۴	مسئلہ الباب میں مذاہب ائمہ	۱۳۵	وہم اور اس کی تحقیق	۱۳۵	و تراکی شرح
۱۷۵	باب الگ الگ تین	۱۳۵	باب فی الرجل یتاک بسواک غیرہ	۱۳۵	استنجاء بالحجر کے مطہر محل جو ہے
۱۷۵	اماموں کی تائید میں	۱۳۶	منا بطہ تقسیم الامین فالاکبر	۱۳۶	میں اختلاف علماء قدوم وفد الجن
۱۷۶	حدیث الثقلین کا اضطراب	۱۳۶	یا الاکبر فالاکبر	۱۳۶	علی ابنی صلی اللہ علیہ وسلم کی شرح

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۲۳۱	اعتبار فی الد عار کی تفسیر میں اقوال	۲۰۷	باب الوضوء بفضل ظهور الزوائد	۱۸۹	ہریت القلتین کے جوابات
۲۳۲	باب فی اسباغ الوضوء	۲۱۰	باب النہی عن ذلك	۱۹۲	حضرت گنگوہی کی مخصوص رائے
۲۳۳	اطالۃ الفہرہ والتجلیل کی تشریح و اختلاف علماء	۲۱۱	باب الوضوء بقاء البحر	۰	باب ما جاء فی بتر بضاعۃ
۲۳۵	باب الوضوء فی اذنیہ الصغر	۲۱۲	بوالطہور ما لا یحل میتہ	۱۹۳	حدیث بتر بضاعۃ سے مالکیہ کا استدلال اور اس کا جواب
۲۳۷	باب التسمیۃ علی الوضوء	۲۱۳	شرح حدیث سے متعلق بعض ضروری توضیحات	۱۹۴	اس سلسلہ میں امام طحاوی کی رائے
۰	مسئلۃ الباب میں ائمہ اربعہ کے مذاہب کی تحقیق	۲۱۴	میتۃ البحر میں اختلاف و دلائل فریقین	۱۹۵	حدیث بتر بضاعۃ صحت و سقم کے اعتبار سے
۲۳۹	باب فی الرجل یدخل یدہ فی اللاناء	۲۱۵	حدیث البحر کا درجہ صحت قوت کے اعتبار سے	۱۹۶	مار مخلوط بشی و طہیر سے و ضروری اختلاف
۲۴۰	حدیث الاستیقاظ من النوم سے متعلق مباحث اربعہ	۰	باب الوضوء بالنہیض	۱۹۷	باب الداء لا یجنب
۲۴۱	حدیث الباب سے غسل یدین فی ابدال الوضوء پر استدلال	۲۲۰	اس باب سے متعلق پانچ بحثیں	۰	ترجمۃ الباب کی تشریح اور غرض مار مسئلہ میں مذاہب ائمہ
۲۴۲	باب صفۃ وضوء النبی صلی اللہ علیہ وسلم مساند عثمان	۲۲۱	باب یصلی الرجل وهو حافی مسئلہ مترجم ہر کا حکم و اختلاف ائمہ اور منشاء کراہت	۰	حدیث کی ترجمۃ الباب سے باریک مطابقت
۲۴۳	مضمضہ واستنشاق کے حکم و کیفیت میں اختلاف	۲۲۲	سند کی تشریح	۱۹۸	باب لبول فی الداء الزائد حدیث الباب مسلک حنفی کی دلیل
۲۴۴	سبع رأس سے متعلق مباحث اربعہ	۲۲۳	لا یصلی بحفرۃ الطعام کی شرح اور فقہی مسئلہ	۰	باب الوضوء بسورۃ الکلب سورۃ سبا میں مذاہب ائمہ
۲۴۵	سبع رأس کا طریقہ رفع	۲۲۴	لا یؤم رجل تو ما فیخص نفسہ بالدار عام	۰	حدیث ولو غ الکلب میں تین اختلافی مسائل
۰	لا یحدث فیہا نفسہ کی تشریح	۲۲۵	اس حدیث پر ابن قیم کا نقد	۰	باب سورۃ الہزۃ
۲۵۱	سبع اذنین میں مسائل خلافیہ	۲۲۶	باب ما یحیی من الداء فی الوضوء صاعۃ اور مد کی مقدار میں اختلاف علماء ربیع دلائل فریقین	۰	حضرت سہارنپوری کی تحقیق
		۲۲۷	باب فی الامواف فی الوضوء	۰	

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۲۸۳	تحلیل لمحہ میں غائبانہ	۲۹۸	ائمہ اربعہ کے نزدیک {	۲۵۳	تشلیح سبج راس سے متعلق {
۲۸۴	ذلیفہ لمحہ اور اس میں اختلاف	۲۹۹	فرائض وضو کی تعداد {	۲۵۴	امام ابو داؤد کی رائے {
۲۸۵	باب المسح علی العمامہ	۳۰۰	مساجد میں اختلاف ائمہ	۲۵۵	مسانید علی {
۲۸۶	حدیث مسح علی العمامہ کی توضیحات	۳۰۱	مسانید معادینہ	۲۵۶	باب مسح الوضو میں مصنف {
۲۸۷	باب غسل الرجل	۳۰۲	حدیث کی تشریح اور مسئلہ {	۲۵۷	نئے نو صماہ کی احادیث ذکر کی ہیں {
۲۸۸	ذلیفہ رجليں میں مذاہب علماء	۳۰۳	اجزاء الفضل فی المسح پر کلام {	۲۵۸	معاہدہ کرام میں تعلیم وضو کا اہتمام {
۲۸۹	قرأت جمر سے استلال {	۳۰۴	غسل رجليں بغیر عدد {	۲۵۹	سند حدیث میں وہم شعبہ {
۲۹۰	اور اسکے جوابات {	۳۰۵	مسانید ربيع بنت معوذ بن عمرو {	۲۶۰	حدیث پر بعض اشکال {
۲۹۱	باب المسح علی الخفين	۳۰۶	مسح الرقبہ	۲۶۱	اور ان کے جوابات {
۲۹۲	امام مالک رحمہ کے مسک کی تحقیق	۳۰۷	سند ابوالاماتہ اور ابوالامام کی تعلیم {	۲۶۲	حدیث سے مسح رجليں پر {
۲۹۳	مسح علی الخفين افضل ہے {	۳۰۸	باب الوضوء ثلثا ثلثا {	۲۶۳	استلال اور اسکے جوابات {
۲۹۴	یا غسل رجليں ؟ {	۳۰۹	عمرو بن شعیب عن امیر {	۲۶۴	قال ابو داؤد کی تشریح {
۲۹۵	عبد الرحمن بن عوف اور صدیق {	۳۱۰	عن جده کی بحث {	۲۶۵	مسانید عبد اللہ بن زید بن عامر {
۲۹۶	اکبر کی امامت کے دو مختلف قسم {	۳۱۱	فمن زاد علی ہذا نقص الحدیث {	۲۶۶	وہ جو حدیث میں کئی الما زنی کی تشریح {
۲۹۷	لبس خفین کے وقت طہارت {	۳۱۲	پر اشکال اور جواب {	۲۶۷	ابو داؤد کی اس روایت میں {
۲۹۸	کا مل ہونے میں اختلاف {	۳۱۳	باب فی الوضوء مرتین {	۲۶۸	وہم اور اس کی تحقیق و تصحیح {
۲۹۹	قول جریر ما سلمت الا {	۳۱۴	حدیث کی شرح اور بیان مراد {	۲۶۹	کیفیت مسح راس میں دلیل جہود {
۳۰۰	بعد نزول المائدہ {	۳۱۵	میں اختلاف شراح {	۲۷۰	مسح راس کیلئے تجدید مار کی بحث {
۳۰۱	باب التوقيت فی المسح {	۳۱۶	باب فی الفرق بین المضمضة {	۲۷۱	غسل رجليں میں تشلیح کی {
۳۰۲	حدیث خزیر کی تعلیم و تضعیف {	۳۱۷	والفم متشاف {	۲۷۲	قیہ ہے کہ ہنسیں ؟ {
۳۰۳	میں محدثین کا اختلاف {	۳۱۸	باب فی الاستنار {	۲۷۳	مسانید مقدم بن معد یکرب {
۳۰۴	حدیث خزیرہ کس کی دلیل ہے ؟ {	۳۱۹	شرح حدیث {	۲۷۴	ترتیب فی الوضو میں {
۳۰۵	ابی بن عمارہ کی حدیث پر کلام {	۳۲۰	تحلیل اصابع کا حکم اور اس میں اختلاف {	۲۷۵	مذاہب ائمہ مع دلائل {
۳۰۶	باب المسح علی الجوزین {	۳۲۱	باب تحلیل اللحمیۃ {	۲۷۶	دلک فی الوضو میں مسک مالک کی تحقیق {

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۳۲۷	باب فی الرجل یطأ الاذی برجلہ	۳۱۳	باب الوضوء من القبلة	۳۰۰	باب (بلا ترجمہ)
۳۲۹	باب فی من یحدث فی الصلوة	۳۱۶	باب الوضوء من من الذکر	۳۰۱	باب کیف المسح
۳۲۰	باب فی المذی	۳۱۸	باب الرخصة فی ذلك	۳۰۲	اثر علی لو کان الدین بالرائی
۳۲۱	نذکر سے متعلق مسائل باہر عنائے	۳۱۹	باب الوضوء من محوم الابل		لکان باطن الخف انکی شرح
	قولا کنت رجلاً اذا فذکرت	۳۲۰	صلوة فی مبارک الابل		سبح علی ظاہر الخفین واسطہما
	ذلک للنبی صلی اللہ علیہ وسلم		میں اختلاف علماء		حدیث کے جوابات
۳۲۱	سائل کی تسبیح میں روایا مختلفہ	۳۲۱	بول ماکول اللحم کی طہارت کی بحث	۳۰۳	فضائل میں حدیث ضعیف
۳۲۲	تنبیہ		باب الوضوء من من اللہم النبی		پر عمل کے شرائط
۳۲۲	باب فی الاکسال		باب فی ترک الوضوء من من الیقة		باب فی الانتصاف
۳۲۳	اس مسئلہ میں امام بخاری		باب فی ترک الوضوء	۳۰۵	باب ما یقول الرجل اذا وضأ
	کے مسلک کی تحقیق		من مامست النار		ادعیہ ثابتہ فی الوضوء
	الما من الماد حدیث کی توجیہ		باب کے شروع میں کتابت بسطہ	۳۰۶	اعضار وضوء کی ادعیہ کی بحث
۳۲۶	باب فی الجنب یعود		وضوء من مامست النار میں	۳۰۷	جنت کے ابواب ثمانیہ
	طاف ذات یوم علی نسائہ		مصفیٰ کا مسلک		باب الرجل یضی الملوأ
	الحدیث کی شرح اور تعلقہ	۳۲۵	وہ احکام جن میں تعدد نسخ ہوا		وضوء واحد
		۳۲۶	تقدیم الفشا علی البشار		کس کے راوی کے بارے
۳۲۸	باب الوضوء لمن اداد	۳۲۸	باب التشدید فی ذلك	۳۰۸	میں حضرت کی تحقیق
	ان یعود	۳۲۹	باب الوضوء من اللبن	۳۰۹	باب فی تفویض الوضوء
۳۲۹	باب فی الجنب ینام		باب الرخصة فی ذلك		موالاة فی الوضوء من من اہلہ
	مسودہ بدل میں ایک	۳۳۰	باب الوضوء من الدم	۳۱۰	باب اذا شاک فی الحدث
	اصطلاح کا واقعہ	۳۳۲	دم کی مقدار مغفوم اختلاف		نوا قبض وضوء کی ابتداء
۳۵۰	باب الجنب یا کل	۳۳۳	باب فی الوضوء من النوم		شکی الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم
۳۵۱	باب من قال الجنب یتوضأ		یلہ التفریس کے واقعہ پر	۳۱۱	الرجل شکی سے متعلق لفظی تحقیق
	باب فی الجنب یغسل الغسل	۳۳۵	ایک شبہ اور اس کا جواب		ریح القبیل کے تافہ ہونے میں اختلاف

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۳۷۶	باب فی المرأة اهل تقص { شعر عاتد الفضل	۳۶۱	باب فی الرجل یجد البیلة فی منامه	۳۵۳	لا تدخل المسکة بیتا فیه کلت کیا اس میں کلب یا دون الاکانہ
۳۷۷	تولانی امرأة اشہ { ضفر رأسی الخ	۳۶۲	مسئلة الباب کی خفیہ کے نزدیک چودہ شکلیں		داخل ہے یا نہیں؟ اس میں محدثین کا اختلاف
۳۷۸	تولانی نغسل وعلینا الغار		ائمہ ثلاثہ کے مذاہب		تولمن غیران کس مار قال { ابوداؤد ہذا الحدیث ویم { اس مقام کی توضیح و تحقیق
۳۷۹	باب فی الجنب یغسل راسه بالغطی	۳۶۳	باب فی المرأة تری ما یری الرجل حدیث الباب کی روایتیں میں	۳۵۳	اس بارے میں امام طحاوی کی رائے
۳۸۰	مار مخلوط سے طہارت میں اختلاف	۳۶۵	اختلاف رواۃ اور اس کی توجیہ { باب فی مقدس العلم الذی یحجزی به الفصل	۳۵۵	باب فی الجنب یقرأ مسئلة الباب میں مذاہب ائمہ
	باب فیما یغیض بین (الرجل والمرأة)		باب فی الغسل من الجنابة تولانی اذا اغتسل دعا لشیء نحو {	۳۵۶	باب فی الجنب یصافح تولانی ان السلم لیس بنجس
۳۸۱	باب فی موالاة الخائف رجعاً معهما	۳۶۶	الطلب اور اس پر امام بخاری کا ترجمہ الباب		باب فی الجنب یدخل المسجد مسئلة الباب میں مذاہب ائمہ
۳۸۲	باب فی الخائف تناول من المسجد	۳۶۸	ابتداء غسل میں وضو اور اس سے متعلق اختلافات	۳۵۷	مع دلائل
۳۸۳	باب فی الخائف لا تقضي الصلوة	۳۶۹	تسبیح بالمدید کی بحث اور اس میں اختلاف علماء		مسئلة الباب میں حضرت علی کی خصوصیت
۳۸۴	باب فی الرجل یصیب منها ما دون الجماع	۳۷۰	وضو کے بعد نفث الیدین کی بحث و اختلاف علماء	۳۵۹	استثنا باب علی و باب ابی بکر کی روایات اور ان کے درمیان تطبیق
۳۸۵	مباشرت مائض کے انواع و اختلاف ائمہ	۳۷۱	ثوب نجس کی تطہیر میں مذاہب ائمہ علق رأس اولی ہے یا { انتہاذ شعر		باب فی الجنب یصلی بالغرم وهو ناریس { امام کی نماز کا فساد مقتدی کی نماز کے فساد کو سبب ہے یا نہیں؟
۳۸۶	تولانی ان تنظر اس لفظ کی جامع اور واضح تحقیق	۳۷۲	باب فی الوضوء بعد الغسل	۳۶۰	
		۳۷۳			

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۳۱۵	باب من قال توطأ لكل صلوة	۳۹۹	باب من قال اذا اقبلت الحيفة تدع الصلوة	۳۸۸	قوله كنت اذا حضرت نزلت عن المثال على التفسير
"	باب من لم يذکر الوضوء	"	قوله فانه دم اسود يعرف	۳۸۹	الباب الاستحاضه
"	باب مسك بالکيس	۴۰۱	پر محمد شين کا نقد	"	باب من قال تدع الصلوة في عدة الايام
"	اشہات کیلئے ہے، مہر و علماء کی	"	قوله وبذا اعجب الامر من الى	"	استحاضہ کی روایات میں
"	فرق کے حدیث الباب کا جواب	۴۰۳	کی تشریح	"	ممنوع کا اہتمام واعتناء
۳۱۶	باب فی المرأة ترى الصفرة	۴۰۴	باب ما روى ان المستحاضة تغسل لكل صلوة	"	استحاضہ کی تعریف اور
"	والكدرة بعد الطهر	"	غسل لكل صلوة والى حديثك	"	اس کی ابتدائی ابحاث
۱۱۷	باب فی المستحاضة يغشاها زوجها	۴۰۵	بارے میں مصنف کے رائے اور طرز عمل	۳۹۱	انواع مستحاضہ مع اختلاف رائے
"	وہی مستحاضہ کے بارے میں	"	جمع بین الصلوٰتین بغسل والی	"	استحاضہ کا حکم اور اقل مدت
"	اختلاف روایات	۴۰۶	حدیث پر مسکب حاث کے	۳۹۲	واکثر مدت حیض میں اختلاف رائے
"	باب ما جاء في وقت النساء	"	پیش نظر اشکال اور اس کی توجیہ	"	عند التحفہ عدم اعتبار تمیز کا مشا
۳۱۹	باب الاغتسال من الحيض	۴۰۷	شل اول وثانی سے متعلق مولانا	۳۹۳	امام ترمذی و بیہقی کی رائے
۳۲۰	فرقة مشکة کی تشریح	"	الوزراء صاحب کی مخصوص رائے	"	میں فاطمہ بنت ابی حبیش میزہ ہیں
۳۲۱	باب التيمم	۴۰۸	باب من قال تغسل من طهر الى طهر	"	امام بیہقی کی رائے حدیث
"	تیمم سے متعلق مباحث مشرہ	۴۰۹	من طهر الى طهر	"	ام سلمہ کے بارے میں
۳۲۲	کس تیمم سے ناپڑھنا صحیح ہے	۴۱۳	باب الباب عندی من اصعب الالواب	"	قال ابو داود ورداة قتادة
۳۲۵	حدیث ہمارا باوجود اضطراب کے صحیح میں	۳۹۵	باب من قال تغسل من طهر الى طهر	"	عن عروة مصنف کی غرض
"	قوله فترت آية التيمم	"	باب من قال تغسل من طهر الى طهر	"	اور اس مقام کی صحیح تحقیق
"	آیت تیمم کا مصداق	۳۹۶	باب من قال تغسل من طهر الى طهر	"	امہات المؤمنین کے
"	قوله عرس باولات البیث اولات	"	سک یوم مرقہ	"	استحاضہ کی بحث
۳۲۶	البیث کی تحقیق و تعیین	"	باب من قال تغسل بين الايام	"	بنات حبش کے استحاضہ میں اختلاف

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۴۵۲	باب فی الرجل یسلم فیومر بانفل	۴۳۹	شخص مجروح کے جمع بین الفصل	۴۲۷	قول میں جزع ظفار اس لفظ کی
۴۵۲	تقدیم غسل کا فرق بحث	۴۳۹	والتیم میں اختلاف علماء	۴۲۷	تشریح و تحقیق
۴۵۳	باب المرأة تغسل ثوبها	۴۴۰	باب فی التیمم بعد الماء	۴۲۸	قول الزہری ولا یغیر ہذا الناس
۴۵۳	الذی یتلب فی حیضها	۴۴۰	بعد ما یرى فی الوقت	۴۲۸	تیمم جنب کے بارے میں حضرت
۴۵۳	صحۃ صلوۃ کے لئے طہارت	۴۴۰	باب فی الغسل للجمعة	۴۲۸	ابن مسعود اور ابو موسیٰ اشعری
۴۵۳	کے شرط ہونے میں اختلاف	۴۴۰	باب سے متعلق ابحاث سہ	۴۲۸	کا مباحثہ
۴۵۵	قولہ ولتغسل الم ترکہ شرح	۴۴۱	حضرت شیخ کی رائے میں غسلا	۴۳۰	باب التیمم فی الحضی
۴۵۵	ازالہ نجاست کے لئے	۴۴۱	ثلث غسل اسبوع و یوم الجمعة	۴۳۱	امام طحاوی کا استنباط
۴۵۵	تعیین ما میں اختلاف	۴۴۱	و صلوۃ الجمعة	۴۳۱	تیمم فی الحفر کے اسباب و وجوہ
۴۵۶	باب الصلوۃ فی التوب	۴۴۱	قولہ من غسل یوم الجمعة	۴۳۱	بالتفصیل مع اختلاف ائمہ
۴۵۶	الذی یصیب اہل ذیہ	۴۴۱	و اغتسل کی تشریح	۴۳۱	قولہ دخلنا علی ابی الجیم، ابو الجیم
۴۵۶	منی کی نجاست و طہارت	۴۴۱	مشی الی الجمد کا ثبوت اور	۴۳۳	دالوا الجیم کی تحقیق
۴۵۶	میں اختلاف	۴۴۱	اس کی فضیلت	۴۳۳	کیفیت تیمم میں حنفیہ کی دلیل
۴۵۶	باب الصلوۃ فی شعر النساء	۴۴۱	کلام عند الخطبہ کا حکم و اختلاف	۴۳۳	اور مصنف کا اس پر نقد
۴۵۶	باب الرخصة فی ذلك	۴۴۱	اکثر الاعمال ثوابا	۴۳۳	باب الجنب یتیمم
۴۵۸	باب (المنی) یصیب الثوب	۴۴۱	فصل میت سے وجوب غسل	۴۳۵	تیمم کے طہارت مطلقہ ہونے
۴۵۸	مسئلہ طہارت و نجاست منی	۴۴۱	میں اختلاف	۴۳۵	میں حنفیہ کی دلیل
۴۵۹	میں فریقین کے دلائل	۴۴۱	قولہ من اغتسل غسل الجنایۃ کی شرح	۴۳۶	باب اذا خاف الجنب
۴۶۰	حافظ ابن حجر کا امام طحاوی کے	۴۴۱	قولہ ثم راح فکا ثم اقرب بدتہ	۴۳۶	البود أیتیمم
۴۶۰	کے کلام پر نقد اور اس کا جواب	۴۴۱	حدیث کی تشریح اور تعلقہ ابحاث	۴۳۶	قولہ فی غرۃ ذات السلاسل
۴۶۱	امام طحاوی کی رائے کا حاصل	۴۴۱	نسائی شریف کی ایک	۴۳۶	اور اس کی وجہ تسمیہ
۴۶۱	باب بول الصبی	۴۴۱	روایت کی تشریح	۴۳۸	باب فی المجروح یتیمم
۴۶۱	یصیب الثوب	۴۴۱	عبداللہ بن مسعود کا ایک معمول	۴۳۸	مفتی کے غلط فتوے پر عمل کی وجہ سے
۴۶۳	باب الارض یصیبها البول	۴۵۱	باب الرخصة فی ترك الغسل یوم الجمعة	۴۳۸	کوئی شی اگر تلف نہ جائے تو سپر زمان
					ہے یا نہیں

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۳۷۱	حدیث مملوۃ کے لئے طہارت من الخبث کے شرط ہونے میں اختلاف	۳۷۱۸	قولہ انی امرآة اہل ذیلی وامشی فی المکان القدر حدیث الباب کی تشریح اور اس کی تاویل	۳۷۱۳	تطہیر ارض کے طرق کی تفصیل مع اختلاف علماء بعض شارع کا حنفیہ پر بھی نقد
۳۷۲	باب فی البزاق یعیب الثوب	۳۷۱۹	باب فی الاذی یصلی للعل	۳۷۱۶	باب فی طہور الارض اذا بیست
۳۷۳	من اختتام	۳۷۲۱	باب الاعادة من الضیاست تکون فی الثوب	۳۷۱۷	باب فی الاذی یعیب الذیل

قد تم الجزر الاول وعلیه الجزر الثاني. اول کتاب العسلوۃ



MAKTABA KHALILIA, MOHALLA, MUFTI, SAHARANPUR (U.P.) Ph- 247 801.

Date: ۱۳۵۳ھ

بسم اللہ

میں نے جو تصنیف فرمائی ہے اس کی تصحیح فرمائی ہے

اور اس کی تصحیح فرمائی ہے اور اس کی تصحیح فرمائی ہے

میں نے جو تصنیف فرمائی ہے اس کی تصحیح فرمائی ہے

اور اس کی تصحیح فرمائی ہے اور اس کی تصحیح فرمائی ہے

میں نے جو تصنیف فرمائی ہے اس کی تصحیح فرمائی ہے

اور اس کی تصحیح فرمائی ہے اور اس کی تصحیح فرمائی ہے

میں نے جو تصنیف فرمائی ہے اس کی تصحیح فرمائی ہے

اور اس کی تصحیح فرمائی ہے اور اس کی تصحیح فرمائی ہے

میں نے جو تصنیف فرمائی ہے اس کی تصحیح فرمائی ہے

اور اس کی تصحیح فرمائی ہے اور اس کی تصحیح فرمائی ہے

میں نے جو تصنیف فرمائی ہے اس کی تصحیح فرمائی ہے

اور اس کی تصحیح فرمائی ہے اور اس کی تصحیح فرمائی ہے

تقریظ

از صدیق مخلص صاحب التالیف والتالیق محترم مولانا الحاج ڈاکٹر تقی الدین ندوی مظاہری
استاذ حدیث جامعۃ الامارات العربیۃ المتحدہ، العین،

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ وَالصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ عَلٰی سَیِّدِ الْمُرْسَلِیْنَ مَعْتَبِرٍ وَالْوَ
وَاَصْحَابِہِ اَجْمَعِیْنَ وَمَنْ تَبِعُوْهُمُ بِاِحْسَانٍ
اِلٰی یَوْمِ الدِّیْنِ

محکم نے سعادت و مسرت کا مقام ہے کہ فاضل گرامی محترم مولانا محمد عاقل صاحب دام مجد ہم کی گراں قدر کتاب
الدرا المنفود علی سنن ابی داؤد یعنی تقریر ابوداؤد شریف پر چند سطریں تحریر کروں، سنن ابوداؤد کا صحاح ستہ میں جو مقام
ہے وہ اہل علم سے مخفی نہیں، اس لئے جگہ بڑے دینی مدارس میں جہاں دورہ حدیث کا اہتمام ہے سنن ابوداؤد کو تدریسی لحاظ سے
بہت اہمیت حاصل ہے، حضرت اقدس مولانا غلیل احمد صاحب سہارنپوری نورانہم قدس نے یہاں اس کتاب کا مجدد اہتمام
تھا، سنن ابوداؤد پر علماء کی متعدد شروحات و حواشی کے باوجود حضرت اقدس نورانہم قدس نے ایک جامع شرح کی ضرورت محسوس
کی جو ان سب کا خلاصہ ہو، اور جو مشکل مقامات قابل حل رہ گئے ہیں ان کی تشریح کر دی جائے، حضرت اقدس نے اس عظیم الشان
کام کا آغاز اس وقت فرمایا جب عمر شریف کا اکثر حصہ گزر چکا تھا، اور اپنے شاگرد رشید حضرت اقدس شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا
صاحب مہاجر مدنی نورانہم قدس کو اس کام میں شریک بنایا، چنانچہ استاد شاگرد کی مسلسل دس سال پانچ ماہ دس دن کی محنت
اور جانفشانی کے بعد یہ شرح مدیرہ منویہ علی صاحبہا الصلوۃ والسلام میں پایہ تکمیل کو پہنچی، جو ہندوستان میں پانچ ضخیم جلدوں میں
متعدد بار شائع ہو چکا ہے، اور آخر میں استاد محترم حضرت اقدس شیخ الحدیث صاحب نورانہم قدس کی خصوصی عنایت سے قاہرہ
سے بیس جلدوں میں حضرت شیخ الحدیث نورانہم قدس کے حواشی کے ساتھ شائع ہوئی، اس ناچیز کو بھی تقریباً دو سال تک اس

سہ انا میں سے بعض شروح و تعلیقات کا تعارف ناچیز نے اپنی کتاب محمد میں عظام اور ان کے علی کارنامے میں اور زیادہ تفصیل سے
تصنیف، الامام ابو داؤد الحدیث الفقیہ، میں کر دیا ہے، یہ عربی تصنیف و مشق و سیرت سے متعدد بار شائع ہو چکی ہے،

کی طباعت اور خواہی کے ترتیب وغیرہ میں اشتغال کی سعادت حاصل رہی۔

حقیقت یہ ہے کہ ہندوستانی علماء بالخصوص ہمارے اکابر کی طرف سے علم حدیث پر جو تصنیفات منصفہ شہود پر آئی ہیں ان میں فنی لحاظ سے اس کتاب کو بہت اہمیت حاصل ہے جس کا اعتراف مصر و شام کے بڑے بڑے علماء نے بھی کیا ہے بذل الجہود میں بعض مقامات پر بہت ہی دقیق بحثیں اور مشکل مسائل آگئے ہیں ضرورت تھی کہ کوئی ایسا فاضل جس کو حضرت اقدس شیخ الحدیث نور الشرم قدہ کے علوم سے پوری مناسبت ہو اور سنن ابوداؤد کو متعدد بار پڑھا چکا ہو، اس کی ہاریکیوں سے واقف ہو وہ بذل الجہود کا اردو زبان میں شگفتہ اور سادہ اسلوب میں مخلص تیار کر دے تاکہ طلبہ و مدرسین اور باحثین و مصنفین کے لئے ان مباحث کا سمجھنا آسان ہو جائے، محترم مولانا محمد قاضی صاحب صدر المدینہ مدرسہ نظام علوم جو حضرت شیخ الحدیث نور الشرم قدہ کے ارشد تلامذہ میں ہیں، حضرت کی ان پر خصوصی شفقت کی نظر تھی، خلافت و اجازت سے بھی ان کو سرفراز فرمایا ہے اور انہوں نے اپنے تعلیمی و تدریسی و تالیفی سرائل حضرت ہی کی زیر نگرانی دسر پر قسطے کئے، میں، اور مرصہ دراز سے حدیث پاک اور سنن ابوداؤد کا درس دے رہے ہیں، نیز سنن ابوداؤد کو حضرت اقدس نے ان کو دوبارہ خاص طور سے پڑھایا تھا، ان سب خصوصیات کے علاوہ اللہ تعالیٰ نے ان کو طویل بحث کو مختصر اور واضح کر کے بیان کرنے کا خاص ملکہ عطا فرمایا ہے۔

ان تمام خصوصیات کی بنا پر اور کتاب پر نظر ڈالنے کے بعد اندازہ ہوا کہ یہ کتاب طلبہ مدارس کے لئے نادر تحفہ ہے، اور علماء و مدرسین کے لئے بہترین رہنما ثابت ہوگی، اللہ تعالیٰ حضرت مولانا کو بہترین جزائے خیر عطا فرمائے اور اس کتب اور انکی دیگر تالیفات کو قبول فرمائے اور دوام بخشنے، آمین، وعاذ اللہ علی اللہ وعلوہ۔

ڈاکٹر تقی الدین ندوی

استاذ حدیث جامعۃ الامارات العربیۃ المتحدہ

العیین

۵ ربیع الاول ۱۴۳۱ھ

پیش نظر

الحمد لله الذي هدانا لهذا الذي كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله
والحمد لله رب العالمين وصحبه وأولياؤه

موجودہ دور میں علم دینی سے جو بے رخی برتی جا رہی ہے وہ سبھی دیکھ رہے ہیں، اور جن کو اس علم کے حاصل کرنے کی توفیق ہوتی بھی ہے ان میں سے اکثر و بیشتر بے شوقی کا شکار ہیں خصوصاً نصاب کی ابتدائی کتب میں جن سے استعداد پیدا ہوتی ہے اس کی حالت اور بھی زیادہ قابل شکایت ہے، کچھ نفوس ایسے ہوتے ہیں جن کو تعلیم کے ابتدائی درجات کو عبور کرنے کے بعد درجہ علیا میں پہنچ کر اپنی حالت کا احساس ہوتا ہے، اور اس درجہ میں پہنچ کر وہ کسی قدر کتاب کیجئے اور مطالعہ کرنے کی طرف متوجہ ہونے لگتے ہیں، اب ظاہر ہے کہ اس وقت کی توجہ و محنت سے کل کتاب کی استعداد پیدا ہونا تو بہت مشکل ہے اب وہ زیادہ سے زیادہ آتا کر سکتے ہیں کہ اساتذہ کی تقاریر کو دور رس میں بیٹھ کر قلمبند کر لیتے ہیں، چنانچہ اساتذہ کی دور رس تقاریر کو ضبط کرنے کا سلسلہ آج کل قائم ہے اپنی اپنی صلاحیت کے مطابق لکھنے والے طلبہ لکھتے ہیں ان میں بعض باصلاحیت اچھے لکھنے والے بھی ہوتے ہیں۔

اب سے تقریباً بیس سال قبل ہمارے مدرس کے ایک مشعل (مولوی ثناء اللہ ہزاری باغی) نے بندہ کی ابو داؤد شریف کی دینی تقریر کو ضبط کیا تھا، احقر کی نظر سے بھی وہ گذری تو اس وقت مجھے مشعل موصوف کی محنت و کاوش پسند آئی اس لئے بندہ نے اس کو نقل کر لیا تھا، اور وقت مطالعہ کتاب (ابو داؤد شریف) اس پر کہیں کہیں حواشی کا بھی اضافہ کرتا رہا، اس طرح اس میں کافی مفید باتیں جمع ہو گئیں، بعض مدرسین نے اس کو اپنے لئے نقل بھی کر لیا، اور بعض احباب نے اس کو طبع کرینیکا مشورہ دیا کہ مختصر اور مفید ہے، طباعت کتب کا سلسلہ میرے یہاں کچھ نہ کچھ چلتا ہی رہتا ہے اپنی یا حضرت شیخ قدس سرہ کی، اس لئے اسال کے شروع میں بندہ نے بنیت طباعت اس پر نظر ثانی شروع کر دی، نظر ثانی میں حذف و اضافہ ترمیم و ترجیح صیغہ و رد ہوا رہی ہے۔

میرے اس کام کی ابتداء کا علم کسی طرح محترم حضرت مولانا قاری صدیق احمد صاحب باندوی مدظلہ کو بھی ہو گیا، موصوف نے اپنی سہارنپور تشریف آوری پر بندہ کو اس کی تکمیل کا تقاضا فرمایا اور اپنے مبارک کلمات سے بندہ کی ہمت، اخلاقی، بھی تسرانی حضرت مولانا کا علمی ذوق و اہتمام اس طرح کا ہے کہ وہ دوسرے طلبہ و فضلا سے بھی یہی چاہتے ہیں کہ وہ زیادہ سے زیادہ اپنی رغبات و توجہات کا رخ علمی کاموں کی طرف لگائے رکھیں، اب بھلا اللہ تعالیٰ موصوف کی دھار کی برکت سے اخیر سال

ہر ایک جلد کے بقدر مسودہ تیار ہو گیا، کتابت کا کام پہلے ہی سے شروع ہے، اس تقریر کی جلد اول میں کتاب الطہارت مکمل آگئی ہے سنن ابوداؤد کی کتاب الطہارت کافی طویل ہے جلد ثانی میں انداز یہ ہے کہ کتب العقولۃ والذکرۃ اور کچھ حقہ کتب الحج کا آجائے گا، اور انشاء اللہ تعالیٰ تیسری جلد آخر کتاب تک ہو جائے گی، و ما ذلک علی الشہر بجز وہو البیتر لکل عیر۔

اس تقریر میں جہاں تک حل کتاب کا تعلق ہے اس کا زیادہ تر ماخذ بذل الجہود شریف ہے اس کے علاوہ دوسرے مضامین یا تو وہ ہیں جن کو احقر نے حضرت شیخ مکے حواشی بذل و دیگر شروہ حدیث و کتب فقہ سے اخذ کیا، یا وہ ہیں جن کو میں نے حضرت شیخ قدس سرہ اور حضرت مولانا اسعد اللہ صاحب سے درس میں سنا، اس لئے کہ احقر کو سنن ابوداؤد شریف الان دونوں بزرگوں سے الگ الگ دو مرتبہ پڑھنے کی نوبت آئی ہے تو خرا لہ ذکر سے سنہ ۱۳۵۰ھ میں جو احقر کے دورہ حدیث کا سال تھا، اور اول الذکر سے سنہ ۱۳۵۱ھ میں جو بندہ کی تدریس سنن ابوداؤد کا پہلا سال ہے جس کی شکل یہ ہوئی تھی کہ لایع الدراری کی تالیف کا کام جب سانہ مذکور میں پورا ہو گیا تو جو مکہ حضرت شیخ کا یہ وقت فارغ ہو گیا تھا اس لئے حضرت نے خود ہی احقر سے فرمایا کہ میری کتب (سنن ابوداؤد) پر جو میرے حواشی و تفسیریں ہیں تو ان کو مجھ سے سمجھ لے، احقر نے عرض کیا کہ باقاعدہ کتاب ہی نہ پڑھ لوں! حضرت نے اس کی تحسین فرمائی اور پڑھنے کا سلسلہ وہیں حضرت کی دارالتعمیف میں شروع ہو کر اخیر سال تک کتب پوری ہو گئی، فالحمد للہ علی ذلک، دراصل اسی لئے احقر نے بھی چاہا کہ جب حضرت والا نے اس نالائق و ناکارہ کو اس قدر شوق سے پڑھایا تو جو کچھ حضرت کی برکت سے حاصل ہوا اس کو طبع ہی کر دیا جائے تاکہ اس کا نفع عام ہو، امید ہے کہ اس تقریر کے مطالعہ سے بہت سود کے لئے بذل الجہود سے استفادہ بھی آسان ہو گا اسی لئے خیال تھا کہ اس کا نام تیسرا اصول الی بذل الجہود رکھا جائے، مگر پھر یہ سوچا کہ کہیں سننے والوں کو نام سے یہ شبہ نہ ہو کہ یہ بذل الجہود کا حاشیہ ہے اس لئے پھر دوسرا نام تجویز ہوا

اس جلد اول کی نظر ثانی کے وقت نقل و اطراف اور تصحیح و مقابلہ میں احقر کا تعاون عزیزم مولوی عبید الرحمن مظاہری گلبرگی (کرناٹک) نے خوب انجام دیا، فجزاہ اللہ احسن الجزاء، ایسے ہی جو صاحب بھی آئندہ مسودہ کی تکمیل میں احقر کی اعانت کریں ان کو بھی اللہ تعالیٰ اپنی شایان شان جزا و خیر عطا فرمائے، دعا ہے کہ حق تعالیٰ شانہ اس کام کی سہولت تکمیل فرمائے اور اس کو احقر کے لئے ذخیرہ آخرت بنائے، والدین ادا ساتھ غصو مٹا حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کے حق میں موجب اجر فرمائے اور طالبین کے لئے اس کو زائد سے زائد نافع بنائے۔ آمین، واللہ فہم اولا و آخرہ

محمد عاقل عفا اللہ عنہ

۲۱ رجب المرجب ۱۴۱۸ھ

لیکن اس تیسری میں بھی تاخیر رہا اس لئے کہ یہ نام حضرت شیخ نے ابوداؤد کی حضرت گلبرگی کی تقریر میں کر دہ حضرت مولانا محمد یحییٰ صاحب کے لئے تجویز فرمایا تھا لیکن چونکہ مستقبل قریب میں اس تقریر کے شائع ہونے کی توقع نہیں اگر شائع ہوئی تو اسی نام کو متبوعہ بغیر کر دیا جائے گا، اللہ المستود علی سبن ابی داؤد (عری)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الْغَلَمِ وَالْقَلَمِ وَالسَّلَامِ عَلَى سَيِّدِ الْمُرْسَلِينَ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَأَصْحَابِهِ أَجْمَعِينَ
اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُكَ وَأَسْتَعِينُكَ

بحثِ ہدایتِ اسبقِ یوم الاربعاء ہمارے مشایخ و اساتذہ نورۃً مرقومہ کا معمول رہا ہے کہ یوم الاربعاء یعنی چار شنبہ کو اسباق کے شروع کرانے کا کافی الجملہ اہتمام اور رعایت فرماتے تھے۔ اب اسلاف کے اس اہتمام کی دلیل حاصل معلوم کرنے کی ضرورت ہے۔

اس سلسلہ میں صاحبِ ہدایہ کے شاگرد نے تعلیم المتعلمین میں اپنے استاذ صاحبِ ہدایہ کی عادت نقل کی ہے، کان استاذنا الشیخ الامام یوسف بن عبد اللہ بن یوسف بن عبد اللہ بن یوسف علی یوم الاربعاء ہمارے استاذ یعنی صاحبِ ہدایہ اسبق کی ابتداء کے لئے بدھ کے دن کا انتظار کرتے تھے، اور دلیل میں اپنی سند سے ایک حدیث بیان کرتے تھے، جس کے الفاظ یہ ہیں،
ما من شعبہ یوم الاربعاء الا وقد تم

مگر بعض محدثین کو اس حدیث پر کلام ہے، جیسا کہ علامہ سخاوی نے "المقامہ الحسنہ" میں لکھا ہے کہ لعواقف نہ علی اصل یعنی مجھے اس حدیث کی کوئی اصل نہیں ملی ہے، اس کے بعد علامہ سخاوی نے سند سے مندرجہ بالا حدیث کا معارفہ کیا ہے، طبرانی کی اس حدیث سے جس میں یوم الاربعاء کو یوم غنیمت منسوب کیا ہے، کا مصداق ٹھہرایا ہے۔

لاما علی قاری نے اس اشکال کا یہ جواب دیا ہے کہ علامہ سخاوی کا لعواقف نہ علی اصل کہنا اپنے علم کے اعتبار سے ہے کیونکہ صاحبِ ہدایہ جیسا فقہ محدث ایک حدیث اپنی سند سے مرفوعاً بیان کرتا ہے، اور اس پر عمل کرتا ہے تو یہ اس حدیث کے ثبوت کے لئے کافی ہے گو متداول کتب حدیث میں یہ حدیث نہ ملے، اور طبرانی کی روایت کا انھوں نے یہ جواب دیا ہے کہ وہ ضعیف ہے، اور اگر اس کو صحیح تسلیم بھی کر لیا جائے تو اس کی توجیہ یہ ہوگی کہ چونکہ اس دن میں کفار پر عذاب نازل ہوا تھا اس لئے یہ دن کفار و عداۃ اسلام کے حق میں منحوس ہے تو مسلمانوں کے حق میں یقیناً مسعود و مبارک ہوا۔

صاحبِ ہدایہ اور اکابر کے اس معمول کی تائید بعض علماء نے اس حدیث سے بھی فرمائی جو صحیح مسلم شریف جلد ثانی میں واقع ہے، ان اللہ خلق النور یوم الاربعاء کہ اللہ تعالیٰ نے نور کو چار شنبہ کے دن پیدا فرمایا اور ظاہر ہے کہ علم بھی سلسلہ

سلسلہ کی عادت ہے کہ ہر روز سبق شروع کرنے سے پہلے یہ دعا پڑھتا ہے اس کا مؤخذ فعل بلال بن رباح رضی اللہ عنہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے جو باب الاذان فوق المنارہ کی روایت میں آ رہا ہے۔ ۱۳۷

ذکرہ مولانا عبدالحی فی الفوائد الہمیہ من ترجمۃ صاحبِ ہدایہ

نور ہے اس لئے بھی بدھ کے دن اسباق کے شروع کرنے کی مناسبت ظاہر ہے۔ یہ ساری بحث حضرت مولانا عبدالحی صاحب نے ذکر فرمائی ہے۔ ابھی قریب میں اس سلسلہ کی دوسری حدیث علم میں آئی جس میں یہ ہے کہ علم دوشنبہ کو طلب کیا جائے اس سے سہولت رہتی ہے، واللہ اعلم بصحة الحديث۔ اب ہم مقدمۃ العلم شروع کرتے ہیں۔

مقدمۃ العلم

اساتذہ و علماء درس کا ہمیشہ سے یہ معمول رہا ہے کہ کتاب کے شروع کرانے سے پہلے جس فن میں وہ کتاب ہے اس فن کے مبادی اور مقدمۃ العلم کو پڑھے اہتمام سے بیان فرماتے ہیں، اور علماء میزبان و منطق نے بھی اس بات کی تصریح کی ہے کہ فن کو شروع کرنے سے پہلے اس کا مقدمۃ العلم جانا ضروری ہے۔

جاننا چاہئے کہ مقدمۃ کی دو قسمیں ہیں ایک مقدمۃ العلم اور دوسرا مقدمۃ الکتاب۔ ان دونوں میں فرق آپ حضرات محترمہ المعانی میں پڑھ چکے ہیں اس کو یہاں بیان کرنے کی حاجت نہیں تاہم یہ بات تو بڑھ چکی ہے کہ مقدمۃ العلم کا تعلق فن سے ہے اور مقدمۃ الکتاب کا تعلق کتاب سے ہوتا ہے۔ آپ حضرات کے سامنے دونوں مقدمے بیان کئے جائیں گے۔ اولاً مقدمۃ العلم

سلسلہ اس سلسلہ میں گذشتہ سال رفیق محترم شیخ الحدیث مولانا محمد یونس صاحب سے ایک اور حدیث سننے میں آئی جس کا بظاہر تقاضا یہ ہے کہ سنن کی ابتداء یوم الثانی (دوشنبہ) کو ہو تو زیادہ بہتر ہے اس سے معمول علم میں سہولت رہتی ہے، جسکے الفاظ یہ ہیں: اطلبوا العلم یوم الاثنين فانہ ميسر وھنا جبہ، الونیم امھنا فی نے اس کو تاریخ امھنا میں بسندہ حضرت انسؓ سے روایت کیا ہے لیکن حدیث کی صحت و قوت کا حوالہ معلوم نہیں۔

مستفادہ میں کے یہاں صرف مقدمۃ العلم تھا، اور مقدمۃ الکتاب کی اصطلاح بعد کی ایجاد ہے۔ علامہ تقی زانیؒ نے اس کا اختراع کیا ہے جیسا کہ مطلق شرح تلخیص سے معلوم ہوتا ہے اور مثلاً اختراع بھی وہیں سے معلوم کیا جاسکتا ہے۔

مستفادہ جملہ صحاح ستہ ایک ہی فن میں حدیث کی کتاب ہیں، لہذا یہ مقدمۃ العلم جو ہم یہاں بیان کریں گے ان تمام کتب سے اس کا تعلق ہوگا اور سب جگہ یہ مقدمۃ کام دے گا۔ بخلاف مقدمۃ الکتاب کے کہ وہ ہر کتاب کا الگ الگ ہوتا ہے جس لحاظ سے مقدمۃ المسلم عام اور مقدمۃ الکتاب خاص ہوا۔ اور ترتیب میں باعتبار ذکر کے عام خاص پر مقدم ہوا کرتا ہے۔ اس لئے مقدمۃ العلم کو جو یہاں پہلے ذکر کر رہے ہیں۔



سینے مقدمۃ العلم کے ذیل میں بعض حضرات صرف تین امور بیان کرتے ہیں، تعریف، موضوع، غرض و غایت، اور بعض حضرات آٹھ امور ذکر کرتے ہیں، جن کو ہر دس ثمانیہ بھی کہتے ہیں، اور بعض حضرات نے امور عشرہ لکھے ہیں۔

اعلم ان مبادی ہل فن عشرہ الحد والموضوع شہم النثرہ

الام والاسناد و حکم الشان و فضلہ ونسبہ والواضع

ومسائل والبعض بالبعض اکتفی ومن درى الجہج حار الشرفا

ہمارے حضرت شیخ نور النور قدہ کتاب کے شروع میں مقدمۃ العلم والکتاب کے ذیل میں بیس امور بیان فرمایا کرتے تھے مقدمۃ العلم کے اندر نو، ۱۔ تعریف ۲۔ موضوع ۳۔ غرض و غایت ۴۔ سہ ۵۔ مدون ۶۔ نسبت ۷۔ مرتبہ ۸۔ قسمۃ تبویب، یہ آٹھ امور وہ ہیں جو دس ثمانیہ کہلاتے ہیں، اور علماء اسلام نے اس پر نویں چیز یعنی حکم شارع کا اضافہ کیا ہے اور حضرت شیخ فرمایا کرتے تھے کہ مقدمۃ الکتاب میں بھی-بہی چیزیں ہیں، سوائے تعریف کے کہ کتاب کی تعریف نہیں ہوتی ہے اور موضوع علم اور کتاب دونوں کا ایک ہی ہوا کرتا ہے، ان دو کے علاوہ مقدمۃ الکتاب میں باقی وہی سات چیزیں ہیں جو مقدمۃ العلم میں ہوتی ہیں، نو اور سات سولہ امور ہوئے اور ان کے علاوہ چار چیزیں متفرقات و اشتات کے قبیل سے ہیں، ۱۔ فتح کتاب ۲۔ شروع و خواشی ۳۔ سند حدیث ۴۔ آداب طالب، یہ کل بیس امور ہو گئے، اب ہم مقدمۃ العلم اسی مذکورہ بالا ترتیب کے مطابق بیان کرتے ہیں۔

تعریف حدیث

جاننا چاہیے کہ یہاں پر دو چیزیں ہیں ایک علم حدیث یعنی فن حدیث، دوسرے حدیث یعنی نفس حدیث، جیسے نہیں معلوم ہو گا کہ ایک تو ہے علم بلاغت و فن بلاغت اور ایک بلاغت جو فصاحت کا مقابل ہے۔ اسی لئے دونوں کی تعریف الگ الگ کی جاتی ہے، علم بلاغت کی الگ جو معانی اور بیان کے مجموعہ کا نام ہے اور نفس بلاغت کی الگ یعنی کلام کا متقنی الحال کے مطابق ہونا، اسی طرح یہاں بھی دو چیزیں ہیں، حدیث اور فن حدیث پھر فن حدیث کی دو قسمیں ہیں، ایک علم روایت حدیث، دوسرے علم درایت حدیث یا اس طرح کہئے علم الحدیث روایت علم الحدیث درایت، اور ہمارے سامنے جو کتاب ہے بلکہ دورہ حدیث کی تمام کتابیں علم روایت حدیث سے تعلق رکھتی ہیں، اور اسی کی تعریف بیان کرنا اصل اور مقصود ہے، مناسب ہے کہ فن حدیث کی تعریف جاننے سے پہلے نفس حدیث کی تعریف جان لی جائے۔ حدیث حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال، افعال، اقوال اور تقریرات کو کہتے ہیں، تقریر کا مطلب یہ ہے کہ کسی امتی نے آپ کے سامنے کوئی کام کیا، اور آپ نے اس پر کوئی حکم نہیں فرمایا نہ اس وقت نہ بعد میں تو اس کو حضور کی تقریر کہا جاتا ہے اور جو چیز اس طرح ثابت ہو گی اس کے بارے میں کہا جائیگا یہ چیز

۱۔ اس سے مراد مطلق کی نفی ہے، ورنہ تعریف بمعنی تعارف وہ کتاب کا بھی ہوتا ہے

حدیث سے ثابت ہے، یعنی آپ کی تقریر سے، وجہ اس کی یہ ہے کہ نبی کی شان سے یہ بات بعید ہے کہ اس کے سامنے کوئی ناجائز کام کیا جائے یا اس کے علم میں آئے، اور وہ اس پر تکبر نہ فرمائے، اس سے معلوم ہوا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے جس طرح اقوال و افعال امت کے لئے حجت ہیں، اسی طرح آپ کا سکوت بھی حجت ہے، بلکہ یہ کہیے نبی کی ہر چیز حجت ہے، سبحان اللہ! انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی کیا شان ہے، ان کی ہر چیز حجت ہے، پس جو چیز حضور کی تقریر سے ثابت ہوگی اس کو کہہ سکتے ہیں کہ یہ چیز حدیث سے ثابت ہے۔

تقریر تو بالاتفاق بین الحدیث والاصولین حدیث کی تعریف میں داخل ہے، لہذا حجة البعث، اور احوال و قسم کے ہیں، اختیار یہ اور غیر اختیاریہ (یعنی آپ کا علیہ مبارک، قد چہرہ وغیرہ) یا یوں کہیے خلقیہ اور خلقیہ، محدثین کی اصطلاح میں دونوں میں حدیث میں داخل ہیں، بلکہ ہر وہ چیز جو آپ کی طرف منسوب ہو، حدیث ہے، مگر ما نسب الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم حق الحکمۃ، المسکات فی القیظ، والمانار، اور اصولیین یعنی اصول فقہ والوں کی اصطلاح میں قسم ثانی یعنی احوال غیر اختیاریہ حدیث کی تعریف میں داخل نہیں ہیں کیونکہ وہ تو اس چیز سے بحث کرتے ہیں جو حجت اور دلیل کے قبیل سے ہو، اور اوصاف خلقیہ یعنی احوال غیر اختیاریہ کا تعلق کسی حکم شرعی سے نہیں ہے، لہذا وہ حجت بھی نہیں، یہ تو تعریف ہونی نفس حدیث کی، اب ہم علم حدیث کی تعریف بیان کرتے ہیں، اولاً علم الحدیث روایت کی، جو یہاں مقصود ہے، اس کے بعد علم الحدیث درایت کی،

تعریف علم حدیث

اس کی ایک مشہور تعریف تو یہ ہے، هو علم يعرف بہ اقوال النبی صلی اللہ علیہ وسلم و افعاله و احواله، علامہ کرمانی نے یہی لکھی ہے علامہ سیوطی نے اس پر لکھا ہے، هذا غیر ضرر، یعنی یہ تعریف واضح اور منقطع نہیں ہے، ان کا یہاں اشکال صحیح ہے، اس لئے کہ یہ تعریف تو میرت کی ہر کتاب پر صادق آسکتی ہے، خواہ اردو میں ہو یا عربی میں، سند سے ہو یا بلا سند کے، اور خود علامہ سیوطی نے اس کی ایک دوسری تعریف بیان فرمائی ہے، جس پر کوئی اشکال نہیں ہے، اور میرے نزدیک سب سے بہتر وہی ہے، هو علم یشتغل علی اقوال النبی صلی اللہ علیہ وسلم و افعاله و احواله و یتھاو ضبطھا و تحریرا لفاظھا، یعنی علم روایت حدیث وہ فن ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال کو محض الفاظ اور تحقیق سند کے ساتھ نقل کیا جائے غالباً اس تعریف میں احوال کو اختصاراً

علم اس کی مثال حضرت موسیٰ و حضرت خضر علیہ السلام کا قصہ ہے جو مشہور و معروف ہے، اور قرآن کریم میں مذکور ہے، حضرت موسیٰ علیہ السلام نے باوجود معاہدہ کے کہ وہ حضرت خضر کے کسی فعل پر کچھ نہ فرمائیں گے، بلکہ خاموش رہیں گے، مگر جب موسیٰ علیہ السلام نے حضرت خضر کی جانب سے ایسے کاموں کا صدور دیکھا، جو ظاہر شریعت کے خلاف تھے، تو حضرت موسیٰ علیہ السلام سے خاموش نہ رہا گیا اور خود بخیر فرمائی۔ مگر حضرت شیخ فرماتے تھے کہ گویہ کتب جو ہمارے سامنے ہیں روایت حدیث کی ہیں لیکن ہمارے مدارس میں یہ روایت ہی پڑھائی جاتی ہیں، گویا ہم لوگوں نے علم روایت حدیث کو علم ساریہ بنا رکھا ہے، اشیاء غلطہ۔

حذف کر دیا گیا ہے، اور حضور کی تقریر جو حدیث کی تعریف میں داخل ہے گو یہاں مذکور نہیں ہے لیکن آپ کی تقریرات افعال میں آ سکتی ہیں، اس لئے کہ تقریر کہتے ہیں سکوت اور ترک نیکر کو، اور یہ بھی فعل من الافعال ہے، علم درایت حدیث کی تعریف جو نہایت مختصر و جامع ہے، حافظ ابن حجر نے اس طرح فرمائی ہے، معروفة القواعد المعروفة بحال الراوی المروی، یعنی فن درایت حدیث ان قواعد و اصول کا جانا ہے جن کے ذریعے روایت اور روایات کے احوال پہچانے اور پرکھے جاسکیں۔

اسی تعریف کو علامہ سیوطی نے اپنے الفہر میں اس طرح بیان کیا ہے،

علم الحدیث ذو قسوانین تعدد یدر فیہا احوال متب و سند

فذا نلت الموضوع والمقصود ان یعرف المقبول والمردود،

ان دو اشعار کے اندر علم اصول حدیث کی تعریف، موضوع اور غرض و غایت تینوں چیزیں آگئیں، یعنی علم اصول حدیث ان چند قوانین کا نام ہے جن سے حدیث کی سند اور متن کے احوال معلوم ہوں، اور یہی دو چیزیں یعنی متن اور سند اس علم کا موضوع ہیں، اور غرض اس فن کی یہ ہے کہ مقبول اور مردود روایات کی معرفت حاصل ہو جائے کہ کوئی حدیث مقبول اور قابل استدلال ہے، اور کوئی حدیث مردود و غیر معتبر ہے۔

علامہ کرمانی بڑے محدث ہیں، اور حافظ ابن حجر و علامہ عینی وغیرہ سب سے مقدم ہیں، انھوں نے شرح بخاری میں علم حدیث کے موضوع کے بارے میں فرمایا ہے، ہذات الرسول صلی اللہ علیہ وسلم، یعنی علم حدیث کا موضوع حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی ہے، اس پر علامہ سیوطی فرماتے ہیں کہ ہمارے اساذ علامہ کا نھی ہمیشہ تعجب فرماتے تھے کہ انھوں نے ذات رسول کو کیسے علم حدیث کا موضوع قرار دیا، حالانکہ یہ تو علم طب کا موضوع ہے، اس لئے کہ رسول اللہ انسان ہیں، اور بدن انسان علم طب کا موضوع

موضوع علم حدیث

سے جس کا دو سرانام علم مصطلح الحدیث اور اصول حدیث بھی ہے، نیز اس کو علوم الحدیث، کہا جاتا ہے، صاحب ہنبل نے لکھا ہے کہ علم درایت حدیث اور علم اصول حدیث دونوں ایک ہی ہیں، وهو كما قال كذا في مقدمة المدريب مش وكذا في مقدمته من مطالعة الكتب لا كما يترجم من مقدمة الاوجز انهما علمان متغايران، قائل،

سے علم درایت حدیث کا ایک مفصل تعریف سیوطی نے یہ بیان کی ہے، هو علم يعرف منه حقيقة الرواية وشروطها وانواعها واحكامها وخال الرواية وشروطها واصناف المرويات وما يتعلق بها، یعنی وہ علم جس کے ذریعہ روایت حدیث کی حقیقت معلوم ہو کہ روایت کیسے کی جائے اس کے معتبر فرق کیا ہیں، شرائط اور انوائظ کیا ہیں، نیز ان کے احکام کہ کوئی روایت مقبول ہوتی ہے اور کوئی مردود، اس طرح روایت کے جرح و تعدیل کے اسباب اور طرق، اور دیگر اصطلاحات فن معلوم ہوں۔ روایت کہتے ہیں نقل الحدیث با سند کہ

ہے، شارع نے علامہ سیوطی کے اپنے استاد کے اس اشکال کو نقل کرنے کے بعد خود ان کے خاموش رہنے پر تعجب کیا ہے کہ اس سے تو معاذم ہوتا ہے کہ یہ اشکال سیوطی کے نزدیک بھی درست ہے، حالانکہ یہ اشکال غلط ہے اس لئے کہ ذاتِ رسول میں دو چیزیں ہیں، ایک وصفِ انسانی اور ایک وصفِ رسالت، اور کرماتی کی مراد یہ ہے کہ ذاتِ رسول وصفِ رسالت کے اعتبار سے علمِ حدیث کا موضوع ہے، نہ کہ وصفِ انسانی اور بدن کے اعتبار سے، اور ظاہر ہے کہ وصفِ رسالت کو موضوعِ طلب سے کیا واسطہ؟ اور انسان و بدنِ انسان علمِ طلب کا موضوع ہے، صحت و مرض کے لحاظ سے پس یہ دو چیزیں الگ الگ ہوں گی۔

ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کی رائے مقدمہ اور جزیں یہ ہے کہ ذاتِ الرسول صلی اللہ علیہ وسلم کو تو مطلق علمِ حدیث کا موضوع قرار دیا جائے، خواہ وہ علمِ حدیث کی کوئی سی قسم ہو، اور علمِ روایت حدیث میں ہم بحث کر رہے ہیں۔ چونکہ خاص ہے مطلق علم سے، اس لئے اس کا موضوع بھی خاص ہونا چاہیے، چنانچہ حضرت شیخ نے فرمایا کہ علمِ روایت حدیث کا موضوع الروایات والمرویات من حیث الاتصال والانقطاع ہے یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث مستند کے اتصال وانقطاع وغیرہ اوصاف و کیفیات مستند کے لحاظ سے۔

علم حدیث کی غرض و غایت | غرض کہتے ہیں ما لاجلہ الفعل کو یعنی جس شئی کو حاصل کرنے کے لئے کوئی کام کیا جائے پھر اس کام پر جو شئی مرتب ہوتی ہے اس کو غایت کہا جاتا ہے، پس اگر وہ مرتب ہونے والی شئی آدمی کے منشا و مقصود کے مطابق ہے تو وہ غرض بھی ہے اور غایت بھی، اور اگر ترتب منشا کے خلاف ہو اسے تو اس کو غایت یعنی نتیجہ تو کہا جائے گا لیکن غرض نہیں کہیں گے، پس اذا غرض خاص اور غایت عام ہوتی، جیسے تاجر محصول نفع کے لئے تجارت کرتا ہے پھر اس تجارت پر کبھی نفع مرتب ہوتا ہے اور کبھی نقصان، تو اس نقصان کو غایت تو کہیں گے لیکن غرض نہیں کہہ سکتے،

حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ ہمارے شریف کے سبق میں اس کی تین غرضیں بیان فرمایا کرتے تھے، پہلی غرض۔ ان بشارتوں اور دعاؤں کا مصداق بننا جو حدیث پڑھنے اور پڑھانے والوں کے ہارے میں وارد ہوئی ہیں، مثلاً

۱۔ حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا، فخر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها واذاها فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه رواه الترمذی اور ابو داؤد شریف میں بھی مضمون زید بن ثابت کی حدیث مرفوعہ میں وارد ہے، اللہ تعالیٰ تو تازہ خوشحال اور سرسبز و شاداب رکھے اس شخص کو جو میری بات کو سنے اور پھر اس کو محفوظ رکھے، اور دوسروں تک اس کو پہنچائے، (الحديث) اس میں دونوں احوال ہیں کہ جلد دعا یہ ہو یا جملہ خبریہ، آگے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسروں تک روایت پہنچانے کا فائدہ

بیان فرمایا، وہ یہ کہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ بہت سے وہ لوگ جن کو روایت پہنچائی جا رہی ہے وہ روایت پہنچانے والے سے زیادہ فہم اور سمجھ دار ہوتے ہیں، اور ایک روایت میں ہے، قَوِّیْتُ مَبْلَغَ اَوْعٰی لِدَعْوٰی سَامِعٍ یعنی جن کو روایت پہنچائی جا رہی ہے وہ زیادہ محفوظ رکھنے والے ہوتے ہیں حدیث کو بہ نسبت سننے والے کے اس حدیث سے ایک نکتہ معلوم ہوا وہ یہ کہ بعض شاگرد فہم و حفظ وغیرہ اوصاف میں استاذ سے بڑھے ہوئے ہوتے ہیں، جیسا کہ مشاہدہ بھی ہے۔

مذکورہ بالا حدیث کے ذیل میں بعض علمائے لکھا ہے کہ، ما من رجل يطلب الحديث الا كان على وجهه نقرة، یعنی جو شخص حقیقی معنی میں طالب حدیث ہوتا ہے اس کے چہرے پر رونق اور تروتازگی کے آثار ہوتے ہیں، میں کہتا ہوں اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ اہل جنت کے بارے میں ارشاد ہے، تعرفوا وجوههم بنقرة النعيم والآية، اور اگر کسی طالب حدیث میں یہ صفت نہ پائی جائے تو اس کو اس کی طلب کی کمی پر عمل کیا جائے گا، یا یہ کہ اس کی طلب، طلب صادق نہیں ہے۔

۲۔ اسی طرح عبداللہ بن مسعود سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا، ان اولی الناس لیوم القیامة اکثرهم موصلا، رواہ الترمذی وابن حبان فی صحیحہما، یعنی قیامت کے دن سب سے زیادہ قریب مجھ سے وہ لوگ ہوں گے جو مجھ پر کثرت سے درود پڑھتے ہوں، ابن حبان کہتے ہیں اس حدیث میں بیان صریح ہے اس بات کا کہ بروز محشر سب سے زیادہ قرب نبوی اصحاب حدیث ہی کو حاصل ہوگا، اس لئے کہ کثرت مصلوۃ کیساتھ ہی حضرات موصوف ہوتے ہیں، ان ہی حضرات کو مصلوۃ و سلام پڑھنے اور لکھنے کی سب سے زیادہ نوبت آتی ہے۔

۳۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، لا تقرا من خلفائ، اے اللہ میرے خلفاء کیساتھ رحم کا معاملہ فرما صحابہؓ نے پوچھا، یا رسول اللہ! من خلفائ؟ اے اللہ کے رسول آپ کے خلفاء کون ہیں آپ نے ارشاد فرمایا، الذین یدعون لاحادیثی وبعثوا الناس، یعنی وہ لوگ میرے خلفاء ہیں جو میری احادیث کو روایت کرتے ہیں، اور لوگوں کو ان کی تعلیم دیتے ہیں، اس حدیث پاک میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے علم حدیث سے شغف رکھنے والوں کو اپنا نائب اور خلیفہ قرار دیا ہے اور اس کے علاوہ دعائے رحمت فرما رہے ہیں، اس سے بڑھ کر اور کیا فضیلت و سعادت کی بات ہوگی، تو خلاصہ یہ کہ یہ دعائیں اور ثنائیں جو احادیث میں وارد ہوئی ہیں ان کا مصداق بننے کے لئے ہم علم حدیث پڑھتے ہیں۔

تنبیہ :- جانتا چاہیے کہ طالب حدیث کو اپنے فضائل و سکرات جو احادیث بالا میں ذکر کئے گئے ہیں، مغرور اور اپنے بارے میں زیادہ خوش فہمی میں مبتلا نہیں ہونا چاہیے بلکہ اپنے اندر تواضع کی صفت پیدا کرنی چاہیے، دیکھئے! ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہؒ جو اپنے زمانہ کے رأس المحدثین تھے، ساری عمر اشتغال بالحدیث کتب حدیث

کی شروح کی تصنیف و تالیف میں گزرتی۔ مگر اس کے باوجود مقدمہ لامع میں مراتب اہل حدیث پر کلام کرتے ہوئے فرماتے ہیں، نحن لسنابعدین، یعنی ہم جیسے لوگ فی الواقع محدث نہیں ہیں محدث کہلانے کے مستحق نہیں ہیں۔ محض اشتغال بالحدیث کی وجہ سے عرفاً محدث کہا جاتا ہے۔ دراصل ہم تو مبتدیان ہیں،

دوسری غرض یہ ہے کہ دین اور شریعت کا مدار قرآن پاک پر ہے اور قرآن پاک میں اصول بیان کئے گئے ہیں جزئیات کی تفصیل اور تشریح اس میں نہیں ہے، اور حدیث پاک قرآن کریم اور اس کے بھلائی کی تشریح ہے، لہذا حدیث پاک کے بغیر صحیح معنی میں فہم قرآن حاصل ہو سکتا ہے، اور نہ اس پر صحیح عمل ممکن ہے، پس فہم قرآن اور عمل بالقرآن کے لئے ہم حدیث کو پڑھتے ہیں۔

تیسری غرض جسے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہؒ ”چٹکی کا پاٹ“ فرمایا کرتے تھے، ہم سب مسلمانوں کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے محبت ہے اور ہر شخص آپ کی محبت کا دعویدار ہے تو حضور ہمارے محبوب ہوتے اور محب کو محبوب کی ہر ادا اور اسس کی ہر بات پسند ہوتی ہے، یہ احادیث طیبہ آپ ہی کے الفاظ اور آپ ہی کی باتیں ہیں، پس آپ کی محبت حدیث پاک پڑھنے پڑھانے کو مقتضی ہے، اور محبوب کے کلام سے لطف اندوز ہونا خود ایک مستقل غرض ہے، من احب شیئاً اکثر من ذکرہ، منقول مشہور ہے۔

چوتھی غرض ہمارے استاد محترم مولانا امیر احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ بیان فرماتے تھے کہ علم حدیث پڑھنے کی غرض معرفت کیفیتہ الاقتداء بالنبی صلی اللہ علیہ وسلم، یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اتباع اور آپ کے نقش قدم پر کیسے چلا جائے اس کا طریقہ معلوم ہو اس لئے ہم حدیث پڑھتے ہیں، اور میں کہتا ہوں (یعنی استاد محترم مولانا عاقل صاحب) کہ یہ غرض صاحب مشکوٰۃ کے کلام سے جو خطبہ مشکوٰۃ میں ہے مستفاد ہوتی ہے، اور اسی مضمون کو صاحب مفتاح السعادات

۱۔ یہ حضرت نور اللہ مرقدہؒ کی ایک خاص اصطلاح ہے جس کی تشریح تقریر بخاری میں دیکھ لیجئے۔

۲۔ حضرت شیخ فرماتے تھے کہ اگر غرض کر وہ حدیث پڑھنے پڑھانے میں کچھ بھی نایدہ ہو، کچھ بھی ثواب ہو، اس کے پڑھنے کے لئے ہی ایک غرض کافی ہے کہ حدیث پاک کلام محبوب ہے اور محب کو کلام محبوب میں لذت حاصل ہوتی ہے،

۳۔ خطبہ مشکوٰۃ کے الفاظ یہ ہیں، اما بعد فان التمسک بہدیه لا یتنب الا بالافتقار لخاصہ من مشکوٰۃ، والا عتصام بحبل اللہ لایتم الا بسان کشفہ، جملہ ادنی سے مولانا امیر احمد صاحب کی بیان کردہ غرض مستفاد ہو رہی ہے، اور جملہ ثانیہ سے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہؒ کے کلام میں جو غرض ثانی آئی ہے وہ پائی جا رہی ہے، فالعبد للہ علیٰ ذلک،

نے اس طرح لکھا ہے **الغلی بالآداب النبویہ**، والتوفی عما یکرہہ ویمنہا... یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اخلاق و اوصاف کے ساتھ اپنے آپ کو آراستہ کرنا، اور جو چیزیں آپ کو ناپسند تھیں ان سے بچنا۔

پانچویں غرض وہ ہے جو صاحب منہل نے لکھی ہے، **الاعتزاز عن الخطا وفي الانتساب إلى النبي ﷺ**، یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کسی چیز کے غلط انتساب ہونے سے محفوظ ہونا، اس لئے کہ یہ بات کہ فلاں بات حضور نے ارشاد فرمائی ہے یا نہیں، اس کو اجماعی طرح محدثین ہی سمجھ سکتے ہیں، حدیث وغیر حدیث، کلام رسول و کلام غیر رسول میں امتیاز وہی حضرات کر سکتے ہیں جو فن حدیث سے واقف ہوں۔

چھٹی غرض، علمائے بیان کیلئے کہ ہر فن کی ایک تاثیر ہوتی ہے، جیسا کہ مثلاً منطق کی تاثیر ہو کہ اس میں قدرت علی الکلام ہے، اسی طرح اگر صحیح معنی میں اخلاص اور محبت کیساتھ حدیث پاک میں مشغول ہو جائے تو اس سے طالب حدیث میں شان مصابیت پیدا ہوتی ہے اس لئے کہ صحابہ کرام حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث اور صحبت سے، اور طرز عمل کو دیکھنے ہی سے صحابہ بنے ہیں، اور طالب حدیث بھی ہر وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے احوال و اوصاف کے مطالعہ اور اس کی چھان بین میں لگا رہتا ہے، پھر کیسے ان سے متاثر نہ ہوگا، گویا طالب حدیث کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت حاصل ہے۔

اور غرض مشترک تمام علوم و فنون کی **« الفوز بسعادة الدارين »** بیان کیجاتی ہے،

فائدہ: جاننا چاہیے کہ ان بیان کردہ اغراض میں کوئی تضاد و تباہی نہیں ہے، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ یہ سب چیزیں حدیث پاک میں مشغول ہونے کے فوائد و ثمرات ہیں، جو انسان کی سب میثیت و صلاحیت اس کے اندر پیدا ہوتے رہتے ہیں، ایک شے کے بہت سے فوائد و منافع ہو سکتے ہیں،

سممہ | جسے فن کا نام اور اس کی وجہ تسمیہ، سو اس فن کا نام علم حدیث ہے، اب یہ کہ حدیث کو حدیث کیوں کہتے ہیں؟ ماقلاً ابن حجر نے دو قول ذکر کئے ہیں۔

۱۔ حدیث کے معنی حادث کے آتے ہیں، اللہ تعالیٰ اپنی ذات اور صفات کے اعتبار سے قدیم ہے، اس لئے اللہ تعالیٰ کا کلام (قرآن پاک) بھی قدیم ہے، اس کے بالمقابل رسول اللہ کی ذات حادث ہے، اس لئے آپ کا کلام بھی حادث ہے، اس لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کو حدیث (بمعنی حادث) کہا جاتا ہے

۲۔ حدیث کہتے ہیں بات اور کلام کو، اور یہ چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی باتیں ہیں، اس لئے اس کو حدیث کہا جاتا ہے، اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ حدیث میں صرف باتیں کہاں ہیں، اس میں تو آپ کے احوال و افعال بھی داخل ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ آپ کے احوال و افعال کو تغلیباً احادیث کہا جاتا ہے،

بعض علمائے لکھا ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اقوال و افعال و احوال کو حدیث سے تعبیر کرنا خود ساختہ

اصطلاح نہیں ہے۔ بلکہ خود قرآن کریم سے مستنبط ہے، وہ اس طور پر کہ آپ کے ارشادات جن کو حدیث کہا جاتا ہے وہ سراسر بیانِ دین ہیں اور سورۃ الفطیٰ میں اکی بیانِ دین کو تحدیث سے تعبیر کیا ہے واما بنعمۃ ربی حدیث یہاں پر نعمت سے مراد دین ہے جیسا کہ بعض دوسری آیات میں ہے، پس حدیث کا تسبیح حدیث کے ساتھ اسی تحدیث سے مأخوذ ہے، اس کی قدر سے فرید وضاحت یہ ہے کہ دراصل واما بنعمۃ ربی حدیث مربوط ہے ووجدت مثلاً ففندی کیساتھ اور آیت کے مضمون کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم نے آپ کو انجان اور نادان واقع پایا تو ہم نے آپ کو علوم و معارف عطا کئے، پھر آگے چل کر کہتے ہیں سو آپ ان علوم و معارف کو (جو آپ کی احادیث میں موجود ہیں) لوگوں کے سامنے بیان کیجئے، اس بیان کرنے کو آیت شریف میں تحدیث سے تعبیر فرمایا، پس اسی سے یہ لفظ حدیث مأخوذ ہے۔

حدیث کے قریب المعنی چند الفاظ اور ان کا باہمی فرق | جاننا چاہئے کہ یہاں پر چند اصطلاحی الفاظ اور ہیں، حدیث، خبر، اثر اور سنت

یہ الفاظ آپس میں مترادف ہیں، یا مختلف؟ جس کو محدثین بھی لکھتے ہیں، اور اصولیین بھی، جیسا کہ آپ نورالافکار اور شرح غنیہ وغیرہ میں پڑھ چکے ہیں:

مجموع محدثین کی رائے یہ ہے کہ حدیث اور خبر دونوں مترادف ہیں پھر حدیث کی تعریف میں اختلاف ہے، بعضوں نے مضمون کے اقوال و احوال ہی کے ساتھ مخصوص رکھا ہے اور بعض نے صحابہ کے اقوال کو بھی حدیث کی تعریف میں داخل مانا ہے، اور بعض نے تابعین کے اقوال کو بھی شامل کیا ہے، بعض محدثین کی رائے یہ ہے کہ حدیث اور خبر میں تباہی ہے۔ حدیث، ماجاء عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اور خبر ماجاء عن غیرہ، اور بعض نے حدیث کو خاص یعنی، ماجاء عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اور خبر کو عام یعنی ماجاء عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم وغیرہ کہا ہے۔

اب رہا فرق درمیان سنت و حدیث کے، سو بعض نے تو ان کو ایک دوسرے کے مترادف کہا ہے اور دوسرے قول یہ ہے کہ حدیث کا اطلاق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے صرف اقوال پر ہوتا ہے اور سنت عام ہے، اس کا اطلاق آپ کے اقوال و افعال اور احوال سب پر ہوتا ہے، اور اثر کا اطلاق تو محدثین کے یہاں حدیث مرفوعہ و موقوفہ دونوں پر ہوتا ہے چنانچہ امام طحاوی نے اپنی کتاب کا نام شرح معانی الآثار رکھا اور اس میں وہ روایات مرفوعہ و موقوفہ سب ہی لائے ہیں اور بعض علماء نے اثر کو خاص قرار دیا ہے، موقوفہ کیساتھ، مرفوعہ پر اس کا اطلاق نہیں کرتے ہیں۔

چنانچہ ارشاد ہے، واذکر و انعمت اللہ علیکم و ما اتزل علیکم من الکتاب و الحکمۃ یعظکم بہ، الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی، الیہ۔ ان دونوں آیتوں میں اللہ تعالیٰ نے دین کو کثمت سے تعبیر کیا ہے۔ لہٰذا اور قال الیوم کملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی، واما المسائل فلا تنہر، ووجدک عائلاً فاغنیٰ سے مربوط ہے، گویا لغ و نشر غیر مرتب ہے ۱۱

مدون اول (ادرتدوین حدیث)

تدوین حدیث کی ابتداء اس طرح ہوئی کہ صحابہ کرام

رضی اللہ عنہم تبعین وکبار تابعین کے یہاں تو تدوین اور ترتیب

کا سلسلہ نہیں تھا، ان کے یہاں تو علوم نبویہ مسینوں میں محفوظ تھے، تصنیف و تالیف کا ان کے یہاں دستور نہیں تھا، اسلئے

کہ عربوں کے حافظے بڑے قوی ہوتے تھے، ان کو لکھنے کی ضرورت کیا تھی، غرضیکہ اس وقت عام طور سے احادیث

صحابہ کرام و تابعین کے سینوں میں محفوظ تھیں، صحابہ کرام اور تابعین جب دنیا سے رخصت ہونے لگے اور قریب تھا کہ دنیا

صحابہ کے متبرک نفوس سے خالی ہو جائے اس لئے کہ حضور کے دھماکے کو تقریباً سو برس ہو چکے تھے، سلسلہ میں حضرت عسک بن

عبدالعزیز جب خلیفہ ہوسے تو انھوں نے اس اندیشہ سے کہ ایسا ہو کہ ان متبرک ہستیوں کے اٹھنے کے ساتھ یہ علوم بھی جو ان

کے سینوں میں محفوظ ہیں، ان کے ساتھ قبروں میں چلے جائیں اس لئے انھوں نے سلسلہ میں اپنے زیر اثر مالک کے علماء

و حفاظ حدیث کے نام فراہم کر دئے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کو جمع کیا جائے، چنانچہ حافظ ابونعیم

اصمہانی تاریخ اصمہان میں لکھتے ہیں، کتب عربین عبدالعزیز بن ابی الاغاف انظر و احادیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاجعوا

اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے خاص طور سے قاضی ابوبکر بن حزم کو، جو آپ کی طرف سے مدینہ منورہ کے قاضی

اور امیر تھے، یہ فرمان لکھا، جیسا کہ موطا احمد میں امام محمد نے اپنی سند سے نقل کیا ہے، اور امام بخاری نے صحیح بخاری

باب کیف یقین العلماء کے ذیل میں تلیقا ذکر فرمایا ہے، کتب عربین عبدالعزیز بن ابی بکر بن حزم انظر ما کان من حدیث

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاكتبہ لی، قاضی خفت دروس العلم و ذہاب العلماء، یعنی حضرت عمر بن عبدالعزیز نے ابوبکر بن حزم

کے نام فرمان بھیجا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کو تلاش کر دو، ان کو لکھ کر میرے پاس بھیجو، اس لئے کہ مجھے علم

کے مٹ جانے اور علماء کے ختم ہو جانے کا اندیشہ ہے، چنانچہ خلیفہ عادل عمر بن عبدالعزیز کی تحریک پر اس وقت کے حضرت

محمد بن نے احادیث کو جمع کیا، ابتداءً جن حضرات نے احادیث کو جمع کیا، ان میں دو نام زیادہ مشہور اور منقول ہیں ایک

ابن شہاب الزہری جن کا پورا نام محمد بن مسلم بن عبد اللہ بن عبد اللہ بن شہاب الزہری ہے، دوسرے ابوبکر بن حزم

ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم، یہ دونوں حضرات معاصرو ہم زمانہ ہیں، ابن شہاب زہری کی وفات ۱۲۵ھ میں ہے اور

ابوبکر بن حزم کی وفات ۱۲۵ھ میں ہے اس لئے یقین کیساتھ یہ تصدیق نہیں کیجا سکتی کہ اول مدون ان دو میں سے کون

ہے؟ اکثر حضرات کا میلان ابن شہاب الزہری کی طرف سے، یہی امام مالکؒ حافظ ابن حجرؒ اور علامہ سیوطیؒ وغیرہ

کی رائے ہے، اور امام بخاریؒ کا میدان بظاہر ابوبکر بن حزم کی جانب ہے، اس لئے کہ حضرت امام بخاریؒ نے جیسا

کہ پہلے گذر چکا ہے، ان ہی کے نام کی تصریح فرمائی ہے۔

جمہور کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ ابن عبد البر نے التہذیب میں امام مالکؒ سے نقل کیا ہے کہ حضرت عمر بن عبد العزیزؒ وفات پانچے تھے قبل اس کے کہ قاضی ابو بکر بن حزم اپنی جمع کردہ احادیث ان کی خدمت میں بھیجیں، اور مزید برآں ابن عبد البرؒ نے جامع بیان العلم واطلعه میں لکھا ہے کہ امام زہریؒ نے فرمایا کہ حضرت عمر بن عبد العزیزؒ نے ہمیں جمع کسن کا حکم فرمایا، فکلبنا ما هادفتنا ودفننا، تو ہم نے احادیث کے دفتر کے دفتر لکھ ڈالے اور ان کو خلیفہ راشد کی خدمت میں بھیج دیا، انہوں نے ان کو اپنے ماتحت ملکوں میں بھیج دیا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابن شہاب الزہریؒ نے احادیث ابن حزم سے پہلے لکھ دی تھیں، لہذا اولیت کا سہرا ان ہی کے سر ہے۔

اس سلسلہ میں ایک تیسرا نام شعبی کا لیا جاتا ہے جن کا نام عامر بن شراحیل ہے، چنانچہ علامہ سیوطیؒ نے تدریب الراوی میں حافظ ابن حجر عسقلانیؒ سے نقل کیا ہے کہ اما جمع حدیث الی مسئلہ فقد سبق الیہا الشعبی یعنی صرف ایک مضمون کی احادیث کو جمع کرنے کا کام سب سے پہلے شعبی نے کیا ہے، اور انہوں نے طلاق سے متعلقہ احادیث کو جمع کیا، اور لکھا، هذا باب من الطلاق جسیم، یعنی احادیث متعلقہ بالطلاق کا یہ ایک بہت بڑا باب ہے اور قرین قیاس بھی یہی قول معلوم ہوتا ہے کہ شعبی کو عدو اول قرار دیا جائے تقدم زمانی کی وجہ سے، اس نے شعبی کی ولادت معلوم ہے، اور زہری کی ولادت مشہور ہے، لیکن اس کے باوجود مدونین میں ان کا نام مشہور نہیں ہوا، وجہ یہ ہے کہ ان کی تدوین کا تعلق ایک خاص مضمون کی احادیث سے تھا، یعنی جن کا تعلق طلاق سے ہو، ہر نوع کی روایات کو انہوں نے جمع نہیں فرمایا۔

بس اس کا خلاصہ اور تحقیق واللہ اعلم۔ یہ ہے کہ صرف ایک نوع اور ایک مضمون کی احادیث کو جمع کرنے کا کام سب سے پہلے عامر بن شراحیل شعبی کا کارنامہ ہے، اور مطلقاً جمع حدیث کے سلسلہ میں دو قول ہیں، عند اکثر الزہری وعند البعض ابو بکر بن حزم، ويظهر اليه ميل البخاري۔

فائدہ ۱- مذکورہ بالا بیان سے معلوم ہوا کہ تدوین حدیث کا یہ اہم ترین کام حضرت عمر بن عبد العزیزؒ کی تحریک پر ہوا جو یقیناً ایک تجدیدی کارنامہ ہے، جیسا کہ حدیث میں وارد ہے حق تعالیٰ شانہ اس امت میں ہر سو سال پر ایک ایسی شخصیت یا جماعت کو پیدا فرمائیں گے جو احیاء دین کے سلسلہ میں ایک نمایاں خدمت انجام دے گی، چنانچہ علامہ عادل عمر بن عبد العزیز رحمۃ اللہ علیہ کو پہلی صدی کا مجدد قرار دیا ہے، اور علامہ سیوطیؒ نے اس پر علماء کا اتفاق لکھا ہے، سو یہ احادیث شریفہ کا جو مبارک ذخیرہ ہمارے سامنے موجود ہے، موصوف

لہ سن حدیث الی ہریرۃ مرفوعہ فی الشریعۃ لہذا لایمکن ماس کل مائتہ سنۃ من بعد ولید بن ابی امیہ الخیرہ ابو داؤد فی کتاب اللامع وکذا الطبرانی فی الادسط والحاکم فی المستدرک۔

ہی کی من تدبیر اور سعی مشکور کا نتیجہ ہے، تقبل اللہ مسامحہ، وجزاہ اللہ عنا وعن جمیع المسلمین خیراً۔

دیے علامہ نے ہر زمانہ میں ہر صدی کے مجدد کی اپنی اپنی تحقیق اور معلومات کے مطابق تعیین فرمائی ہے۔ اور اس پر کتابیں لکھی گئی ہیں، بہت سے ارباب علم و اصحاب بصیرت کی رائے یہ ہے کہ حضرت مولانا محمد الیاس صاحب فوار الشہ مرتبہ کی دعوت و تبلیغ کی یہ مبارک تحریک چودھویں صدی ہجری کے تجدیدی کارناموں میں سے ایک کارنامہ ہے

طبقات المدونین

اس کے بعد جانتا چاہیے کہ تدوین حدیث کے مختلف دور ہیں، پہلا دور تو وہ ہے جو اوپر گذرا۔ جس کو تدوین علی الماطلاق کہا جائے گا۔ یعنی کیفیت ما تفتی ہر نوع کی روایات و احادیث کو بلا کسی خاص ترتیب اور مضمون کی رعایت کے یکجا کتابی شکل میں جمع کرنا۔ دوسرا دور تدوین علی الابواب کا ہے، یعنی احادیث کے مخلوط ذخیروں میں سے ہر مضمون کی حدیثیں الگ الگ چھانٹ کر الگ الگ ابواب میں ترتیب دی جائیں اس کے بعد تیسرا دور آتا ہے تدوین علی الصماح کا، جس میں حضرات محدثین نے یہ اہتمام کیا کہ موجودہ ذخیروں میں سے احادیث صحیحہ کو سقیمہ سے ممتاز کیا جائے، اور صرف صحیح احادیث کا الگ انتخاب کیا جائے، سب سے پہلا دور پہلی صدی کے اختتام پر پایا گیا، دوسرا دور دوسری صدی کے وسط میں پایا گیا، اور تیسرا دور تیسری صدی کے اوائل میں پایا گیا،

پہلے دور کے حضرات کی تعیین تفصیل کیساتھ اوپر گذر چکی، اور دوسرے دور کے حضرات میں یہ نام زیادہ مشہور ہیں، آئین جرجہ، ان کا نام عبدالملک بن عبدالعزیز بن جرجہ ہے، بشیم بن بشر الواسطی، یحییٰ بن راشد، یحییٰ بن امام مالک، اور عبداللہ بن مبارک وغیرہ اور تیسرے دور کے حضرات میں سب سے پہلے نام نامی اسم گرامی حضرت امام بخاری علیہ الرحمۃ کا ہے، اور اس کے بعد امام مسلم علیہ الرحمۃ کا۔

ان تینوں ادوار (طبقات ثلاثہ) کا ذکر علامہ سیوطی نے اپنے الفیہ میں اس طرح فرمایا ہے۔

اول جامع الحدیث والاشتر ابن شہاب امرئہ عمر

والی العام للابواب جماعۃ فی العصر ذواقتراب

ان کی سوانح و سیرت پر مستقل کتابیں لکھی گئی ہیں، مثلاً ان کے ایک کتاب وہ ہے جس کو حضرت امام مالک کے جلا واسطہ شاگرد رشید ابو محمد عبداللہ بن عبدالحکم المالکی المعروف المتوفی ۲۴۱ھ نے تالیف فرمایا ہے، جس میں موصوف کے زہد و خاندانیت تقویٰ و طہارت، خوف و خشیت اور زیادہ ظرافت میں عدل و انصاف اور تواضع کے قصے بہت اچھے انداز میں جمع کئے ہیں، جس کا اردو میں ترجمہ ابھی قریب میں مکتبہ خلیفہ سے شائع ہوا ہے، کتاب کے مترجم مولانا محمد یوسف صاحب لدھیانوی مدنیو ضمیم ہیں۔

الفیہ بھی ایک نثر ہے تصنیف کی کہ ایک ہزار اشعار میں کسی بھی فن کی ایک کتاب لکھی جائے، اصول حدیث میں الفیہ سیوطی اور الفیہ عراقی مشہور ہیں

کتاب جریدہ وحشیم مالک ومعمرو ولد المبارک
 واول العبايع باقتصار علی الصیغ فقط البخاری

یعنی حضرت عمر بن عبدالعزیز کے حکم سے حدیث کو جمع کرنے والی سب سے پہلی، مستی ابن شہاب الزہری کی ہے اور خاتم ابواب کی ترتیب پر سب سے پہلے احادیث کو جمع کرنے والے حضرات کی ایک جماعت ہے جو تقریباً ہم زمانہ ہیں۔ جیسے ابن جریر، ہشیم، امام مالک، معمر بن راشد، لیثی اور عبداللہ بن مبارک۔ اور صرف صحیح احادیث کو جمع کرنے والوں کے پیش زد حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ ہیں۔

ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ نے مقدمہ اور جزیں لکھا ہے کہ حافظ ابن حجر کے کلام سے طبقات مدونین چار معلوم ہوتے ہیں۔ انھوں نے آخری طبقہ سے پہلے ایک طبقہ کا اضافہ کیا ہے، یعنی تدوین علی المسانید، مسند انواع کتب حدیث میں سے ایک خاص قسم کا نام ہے، جس میں احادیث صحابہ کے اسماء کی ترتیب پر ذکر کیا جاتی ہیں۔ مضمون کا لحاظ اس میں نہیں ہوتا، اس طبقہ میں حافظ نے دو شخصوں کا نام پیش کیا ہے، عبید اللہ بن موسیٰ العنسی اور نعیم بن حماد الخزاعی اور پھر اس کے بعد تو سلسلہ قائم ہو گیا، اور بہت سی مسانید لکھی گئیں، مسند ابوداؤد الطیالسی، مسند حمیدی، مسند ابویعلیٰ اور حضرت امام احمد بن حنبل کی مسند تو بہت ہی مشہور ہے، اور میرے خیال میں وہ اس وقت موجودہ کتب حدیث میں سب سے ضخیم اور بڑی ہے، سنا ہے کہ اس میں تیس ہزار حدیثوں کا ذخیرہ ہے، اور بہت بڑی خوبی کی بات یہ ہے کہ باوجود اس کثرت تعداد روایات کے اس کی روایات قوی ہیں چنانچہ شاہ عبدالعزیز صاحب دہلوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کتاب کو طبقات کتب حدیث میں سے دوسرے طبقہ میں شمار فرمایا ہے، یعنی سنن ثلاثہ (ابوداؤد، ترمذی، نسائی) کے درجہ میں لیا ہے۔

کتابت حدیث

اس پانچویں نمبر جو مدون حدیث کی بحث ہے۔ کا ایک تکملہ باقی ہے یعنی کتابت حدیث، اور حاصل اس کا یہ ہے جیسا کہ حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ درس بخاری میں فرماتے تھے کہ فرقہ فلالہ یعنی منکرین حدیث نے یہاں پر یہ اشکال کیا کہ تدوین حدیث کا سلسلہ جیسا کہ مذکورہ بالا بیان سے معلوم ہوتا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال سے تقریباً سو سال بعد شروع ہوا جو کلام مکمل کے انتقال کے سو سال بعد لکھا اور مرتب کیا گیا ہو، وہ کیونکر قابل قبول ہو سکتا ہے، اس طویل مدت میں بہت کچھ سبب و نسیان کا قوی امکان ہے، اس لئے کہ موجودہ کتب حدیث میں سب سے قدیم مجموعہ مؤطا مالک ہے، اور اس کا وجود دنیا میں بقول ابوطالب، مکی کے حضور کے وصال سے تقریباً ایک سو دس سال یا ایک سو بیس سال بعد ہے، کیونکہ مؤطا سنہ ۱۳۲ھ یا ۱۳۳ھ میں تیار ہوئی، منکرین حدیث کے اس

نوع کے اشکالات و توفہات کے ہمارے علماء نے جوابات دیئے ہیں، مستقل کتابیں چھپی ہیں، ہمیں یہاں یہ کہنا ہے کہ منکرین کی جانب سے یہ سراسر مغالطہ ہے وہ کتا بہ حدیث اور تدوین حدیث میں فرق نہیں کر رہے ہیں حالانکہ دونوں میں فرق ظاہر ہے وہ یہ کہ تدوین حدیث جس کا بیان ابھی ہوا وہ اور ہے، اور نفس کتابت حدیث اور چیز ہے، تدوین سے مراد باقاعدہ کتابی شکل میں یکجا جمع کرنا ہے، یہ بیشک حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ کے زمانہ میں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دصال کے تقریباً ایک سو سال بعد شروع ہوا، لیکن نفس کتابت حدیث کا سلسلہ حضور کی حیات طیبہ ہی سے شروع ہو چکا تھا، بہت سی احادیث صحیحہ اس پر دال ہیں اور اکثر مصنفین صحاح ستہ نے کتابت المعلوم کے عنوان سے مستقل ابواب قائم فرمائے ہیں،

حضرت امام بخاری علیہ الرحمہ نے بخاری شریف میں باب کتابت المعلوم کے ذیل میں تین احادیث ذکر فرمائی ہیں،

۱۔ سب سے پہلے حضرت ابو یوسفؒ کی روایت نقل کی ہے جو شاگرد ہیں حضرت علیؓ کے انہوں نے حضرت علیؓ سے پوچھا کہ آپ کے پاس کوئی کتاب ہے؟ (جس میں احادیث نبویہ یا بعض خصوصی احکام اہل بیت سے متعلق لکھے ہوئے ہوں) اس پر حضرت علیؓ نے جواب میں ارشاد فرمایا، لا الا کتاب اللہ او فہم اعطیہ رجل مسلماً و ما فی ہذہ الصغیفہ، یعنی میرے پاس کوئی چیز لکھی ہوئی نہیں ہے سوائے کتاب اللہ کے کہ وہ لکھی ہوئی موجود ہے، یا ہمارے پاس وہ فہم اور کچھ ہے جو ایک مسلمان شخص کو عطا کی گئی ہو یا وہ امور ہیں جو اس صحیفہ میں درج ہیں، حضرت ابو یوسفؒ نے پوچھا و ما فی ہذہ الصغیفہ، اس صحیفہ میں کیا باتیں ہیں؟ حضرت علیؓ نے جواب دیا، العقل و فکاہ الامیر و ان لا یقتل مسلماً بکفر، یعنی بعض دیات و قصاص اور قیدیوں سے متعلق احکام ہیں، اور انسانی کی روایت میں ہے، و فلفرج کتاہنا من قراب صغیر، یعنی حضرت علیؓ نے اپنی تلوار کی میان سے ایک نوشتہ نکال کر دکھایا۔ ابو یوسفؒ کے اس سوال کا منشا یہ تھا کہ حضرت علیؓ کے بارے میں بہت سے لوگ یہ کہتے تھے کہ ان کے پاس مخصوص علوم ہیں، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو کچھ خاص وصیتیں فرمائی ہیں، جیسا کہ روافض کہتے ہیں حضرت علیؓ نے اپنے جواب میں اس کی پوری پوری تردید فرمادی،

۲۔ مذکورہ بالا باب کی دوسری حدیث حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ فتح مکہ والے سال مکہ میں ایک رجل خزاعی نے رجل لیش کو قتل کر دیا تھا تو اس موقع پر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حرم محترم کی حرمت اور تعظیم

لہ حضرت مولانا حبیب الرحمن اعظمی رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیف ”نورۃ الحدیث“ کے نام سے اسی موضوع پر اردو میں ایک عمدہ اور مستند کتاب ہے، اور اسناد و کتاہنا فی التشریع الاسلامی عربی میں مصطفیٰ حسنی السہلی کی،

کے بارے میں ایک خطبہ ارشاد فرمایا، اس وقت ایک یعنی شخص آپ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ یہ خطبہ مجھ کو لکھ دیجئے، اس پر آپ نے فرمایا، اکتبوا لابی شاہ، کہ یہ خطبہ ان کو لکھ کر دیا جائے۔

۳۔ تیسری حدیث بھی ابو ہریرہؓ ہی کی ہے وہ فرماتے ہیں کہ، ما من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم احد الا یرجوا بشا منی الاما خان من حدیث عبداللہ بن عمر بن العاص فانہ کان یکتبہ لا یتکلم یعنی صحابہ کرام میں سے کوئی بھی مجھ سے زیادہ احادیث روایت کرنے والا نہیں ہے، بخیر حضرت عبداللہ بن عمر دین العاص کے اس لئے کہ وہ لکھتے تھے اور میں نہیں لکھتا تھا۔

بخاری کی روایت میں تو صرف اتنا ہی ہے، اور سنن ابوداؤد کی روایت میں اس طرح ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر دین العاصؓ خود فرماتے ہیں میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی ہر بات کو لکھتا کرتا تھا، تو مجھ کو بعض قریش نے اس سے منع کیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بعض مرتبہ غصہ کی حالت میں ہوتے ہیں اور بعض مرتبہ فرط خوشی میں ہوتے ہیں، غرضیکہ ہر حالت کی بات قابل نقل نہیں ہو سکتی، اس پر حضرت عبداللہ بن عمر دین العاصؓ فرماتے ہیں کہ میں نے اس کا ذکر جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا، آپ نے سن کر ارشاد فرمایا کہ نہیں ضرور لکھ لیا کرو خواہ غصہ کی حالت ہو خواہ رضا کی، فانی لا اقول فیہما الا حقاً، کہ میری زبان سے ہر حال میں حق بات ہی نکلتی ہے،

اور حضرت عبداللہ بن عمر دین العاصؓ نے اپنے اس مجموعے کا نام صحیفہ صادقہ رکھا تھا، اور وہ فرمایا کرتے تھے، ما یرغبنی فی الخیر الا الصدقہ والوعدۃ، مجھے دنیا میں رہنے کی رغبت صرف دو چیزوں کی وجہ سے ہے ایک تو یہی صحیفہ صادقہ، دوسرے اپنی ایک زمین کا نام لیا، جس میں وہ کھیتی وغیرہ کرتے ہوں گے، جس کو وہ بھٹا کہا جاتا تھا، جس کا ذکر نسائی شریف کی ایک روایت میں بھی آیا ہے، یہ صحیفہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی وفات پر ان کے پوتے شعیب بن محمد بن عبداللہ کو ملا تھا، اور شعیب سے ان کے صاحبزادے عمرؓ روایت کرتے ہیں، چنانچہ حدیث کی کتابوں میں جتنی حدیثیں اس سلسلہ سے منقول ہیں، یعنی عن عمر بن شعیب عن ابيه عن جدہ، وہ سب صحیفہ صادقہ ہی سے لی گئی ہیں۔

لیکن بخاری کی اس حدیث پر دو اشکال ہوتے ہیں، پہلا اشکال یہ کہ اس حدیث کا مقتضی تو یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر دین العاصؓ کی مرویات حضرت ابو ہریرہؓ کی مرویات سے زائد ہونی چاہئیں، حالانکہ ایسا نہیں بلکہ حضرت ابو ہریرہؓ اصحاب الاوثان میں سے ہیں، اس

کن حدیث ابو ہریرہؓ را شمار
فی الف و سصد و ہفتاد چار

یعنی حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کردہ احادیث کی تعداد پانچ ہزار تین سو چہتر ہے اور حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ اصحاب میں سے ہیں ان سے صرف سات سو کے قریب حدیثیں مروی ہیں۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

۱۔ یہ اشتہار منقطع ہے اور اس صورت میں اشکال سرے سے ہی ختم ہو جاتا ہے، اس لئے کہ اس صورت میں کلام کا مطلب یہ ہوگا کہ صحابہ میں سے مجھ سے زیادہ کسی کے پاس حدیثیں نہیں ہیں، گویہ بات مفرد ہے کہ عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کتابہ حدیث کرتے تھے اور میں نہ کرتا تھا، سو اس میں امکان ہے اس بات کا کہ ان کی احادیث مجھ سے زائد ہو جائیں (جس کو میں یقین کے ساتھ نہیں کہہ سکتا) ہاں! عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کے علاوہ دوسرے صحابہ کے مقابلہ میں وہ بالجزم یہ بات کہہ رہے ہیں کہ میری احادیث ان سے زائد ہیں، اور اگر اشتہار کو متصل مانتے ہیں تو پھر اس صورت میں بیشک ابو ہریرہؓ کے کلام کا مقصد یہ ہے کہ عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی احادیث میری احادیث سے زائد ہیں، لیکن واقعہ یہ ہے کہ کتب حدیث میں ان کی روایات ابو ہریرہؓ کی روایات سے بہت کم ہیں، جیسا کہ پہلے گذر گیا، سو اس کا سبب کیا ہے؟ ان کی روایات کہاں چلی گئیں؟ علماء نے عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی قلت احادیث کے مختلف اسباب بیان کئے ہیں، ایک سبب یہ بیان کیا گیا ہے کہ عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کا اشتغال بالعبادۃ علمی اشتغال سے زائد تھا، اس لئے ان کی روایات میں قلت ہوئی۔

دوسرا سبب یہ بیان کیا گیا ہے کہ اسلامی فتوحات کے بعد ان کا زیادہ تر قیام مصر یا طائف میں رہا ہے، اور ان دونوں جگہوں کی طرف علماء کی رحلتہ علمیہ اتنی نہیں تھی جتنی مدینہ منورہ کی طرف تھی، اور ابو ہریرہؓ کا قیام مدینہ منورہ میں تھا، وہاں طالبین علم حدیث حاصل کرنے کے لئے کثرت سے جاتے تھے، اور خود ابو ہریرہؓ وہاں پر حدیث روایات میں ہنسک تھے اور آخر عمر تک رہے، اس لئے ابو ہریرہؓ سے روایت کرنے والوں کی تعداد دنیا میں بہت ہوئی اور ان کی روایات عالم میں خوب نشر ہوئیں، چنانچہ امام بخاریؒ فرماتے ہیں کہ ابو ہریرہؓ سے روایت کرنا لوگ اور ان کے شاگرد آئمہ سواتا لعین ہیں، یہ بات کسی اور صحابی کو حاصل نہیں ہوئی۔

اور ایک سبب یہ بیان کیا گیا ہے کہ ابو ہریرہؓ کے حق میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا فرمائی تھی کہ وہ کسی روایت کو نہ بھولیں، اس لئے ان کی روایات عبداللہ بن عمروؓ کی روایت سے بھی زائد ہو گئیں۔

اور ایک سبب یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کو غلام کی فتوحات میں بہت سی کتابیں اور صحائف اہل کتاب کے محافظ میں سے دستیاب ہوئے تھے، جن کا وہ مطالعہ کرتے تھے اور ان سے معانی

نقل بھی کیا کرتے تھے تو ان کے اس طرز عمل کی وجہ سے بہت سے تابعین نے ان سے حدیث یعنی چھوڑ دی تھی، یہ تمام جوابات حافظ نے فتح الباری میں ذکر کئے ہیں، جن صحائف کا ذکر حافظ کے کلام میں آیا ہے ان کی طرف اشارہ حافظ ابن کثیر نے بھی اپنی تفسیر میں کیا ہے، خاص طور سے صحیفہ برمکیہ کا ذکر جو حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے حاصل ہوا تھا، اس کا ذکر ان کی تفسیر میں بھی ہے بلکہ ہے نیز ابوداؤد شریف باب امارات السلف میں ہے وکان عبد اللہ یقرأ الکتاب دوسرا اشکال یہ ہے کہ بخاری شریف کی اس حدیث سے تو معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ احادیث لکھتے نہ تھے، اور مستدرک حاکم وغیرہ کتب کی روایت سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ وہ لکھتے تھے، اس لئے کہ حسن بن عمر کہتے ہیں کہ سیری موجودگی میں ایک روز ابو ہریرہؓ کے سامنے ایک حدیث پڑھی گئی تو حسن کہتے ہیں اس پر ابو ہریرہؓ میرا ہاتھ پکڑ کر اپنے گھر لے گئے اور وہاں جا کر بہت سی حدیث کی کتابیں اور مجموعے انھوں نے ہم کو دکھائے اور فرمایا کہ دیکھیے یہ حدیث میرے پاس لکھی ہوئی موجود ہے، اس تعداد میں کا ابن عبداللہؓ نے یہ جواب دیا کہ حدیث ہمام (بخاری کی حدیث جس کے راوی ہمام ہیں) صحیح ہے، اور وہ دوسری روایت ضعیف ہے، دوسرا جواب انھوں نے یہ دیا کہ دونوں روایتوں کے درمیان جمع بھی ممکن ہے بایں طور کہ یوں کہا جائے کہ ابو ہریرہؓ عبد نبوی میں نہ لکھتے تھے بعد میں لکھنے لگے تھے، اس پر حافظ فتح الباری میں لکھتے ہیں کہ اس سے زیادہ قوی جواب یہ ہے کہ ابو ہریرہؓ کے پاس حدیث کے مکتوب ہونے سے یہ لازم نہیں آتا ان یکون بخطہ کہ ان کے ہاتھ کی لکھی ہوئی ہوں، سو جب بخاری کی روایت سے یہ ثابت ہے کہ وہ نہ لکھتے تھے، لہذا یہ بات متعین ہی ہے کہ وہ حدیث ان کے پاس دوسرے کے ہاتھ کی لکھی ہوئی تھی۔

اسی طرح دیگر صحابہ کرام کے مکتوبات اور نوشتے ملتے ہیں، چنانچہ مکتوب سرہ اپنے صاحبزادوں کے نام مشہور ہے، سند بزار میں جسکی ایک سورت آیات ہیں اور امام ابوداؤد نے بھی اپنی سنن میں اس مکتوب سرہ سے چھ روایات مختلف مضامین کی متفرق ابواب میں ذکر فرمائی ہیں جو سب کی سب ایک ہی سند سے مروی ہیں، اور ہر حدیث کے شروع میں امابعد

لے ذکرہ فی الشیخ محمد بن انس الجوفوری۔ مسئلہ سوال ہوتا ہے کہ ہر حدیث کے شروع میں امابعد کیوں ہے؟ جواب یہ ہے کہ دراصل صورت حال یہ ہے کہ مکتوب سرہ احادیث کا ایک جز یعنی رسالہ ہے، اس رسالہ کی جملہ احادیث ایک ہی سند سے مروی ہیں، لہذا تمام احادیث سند میں مشترک ہیں اس لئے مرتب کتاب یعنی حضرت سرہ نے یہ کیا کہ رسالہ کے شروع میں وہ سند لکھ دی جس سے وہ سب احادیث مروی ہیں اس کے بعد رسالہ میں مسلسل متون احادیث کو ذکر فرمایا، اور چونکہ یہ رسالہ انھوں نے اپنے صاحبزادوں کے لئے لکھا تھا، یعنی یہ احادیث اس رسالہ میں ان کے لئے جمع کی گئیں، تو جس طرح براعظا وغیرہ کے شروع میں خطبہ کے بعد لفظ امابعد ہوتا ہے، اسی طرح اس رسالہ کے شروع میں بھی ہے، اب بعد میں آنے والا ہر مصنف (بقیہ صفحہ آخر)

نذکر رہے، ایسے ہی ہمام بن منبہ کا مفید عن ابی ہریرۃ معروف و مشہور ہے جو کچھ روز بچے حیدر آباد میں طبع ہو چکا ہے اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دعوت نامے اور خطوط اور بعض احکام صدقات و فرائض وغیرہ جو قلمبند کرا کر آپ نے اپنے عامل کو عطا فرمائے، چنانچہ کتاب الصدقات جو آپ نے عمر دین حزم کو لکھا کر عطا فرمائی جب کہ وہ خیران کے عامل بنا کر بھیجے جا رہے تھے، مشہور و معروف ہے۔

لیکن باقاعدہ کثرت سے اہتمام کے ساتھ کتابتِ حدیث حضور کے زمانے میں جمہور صحابہ نے نہیں کی، جس کی متعدد وجوہ ہیں۔

۱۔ اول یہ کہ کتابتِ خود مقصود بالذات نہیں بلکہ یہ تو صرف حفاظت کا ایک ذریعہ ہے، اگر کسی کا حافظہ نہایت قوی ہو تو اسے کتابت کی ضرورت ہی نہیں ہوتی، اور عربوں کے حافظے بڑے قوی ہوتے تھے، بڑے بڑے قصیدے وہ نہایت سہولت سے ازبر کر لیتے تھے، ۲۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اکثر ان میں سے کتابت سے واقف ہی نہیں تھے، کم لوگ کتابت جانتے تھے،

اس کے علاوہ ایک وجہ یہ بھی ہے کہ بعض روایات سے کتابتِ حدیث کی مخالفت معلوم ہوتی ہے چنانچہ مسلم شریف میں حضرت ابوسعید خدریؓ سے مرفوعاً مروی ہے، لا تکتبوا عنی غیر القرآن ومن کتبت عنی غیر القرآن فلیہ حمدا، اسی بنا پر صحابہ میں کتابتِ حدیث کے بارے میں اختلاف ہو گیا تھا، بعض جائز اور بعض ناجائز سمجھتے تھے، ان وجوہ سے صحابہ کرام نے کثرت سے روایات کو نہیں لکھا۔

نذکرہ بالا تقریر سے معلوم ہوا کہ کتابتِ حدیث کے بارے میں روایات میں تعارض ہو گیا، بعض سے جواز بلکہ امر اور بعض سے منع ثابت ہو رہا ہے، اس کے کئی جواب ہیں۔

۱۔ مسلم شریف کی روایت میں محدثین کو کلام ہے، امام بخاریؒ کی رائے یہ ہے کہ حدیثِ مسلم کا رفع ثابت نہیں بلکہ وہ موقوف ہے صحابی پر۔

۲۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ مخالفت عارضی اور وقتی تھی تاکہ قرآن کے ساتھ حدیث کا التباس نہ ہو جائے۔

۳۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے منع فرمانے کا مطلب یہ ہے کہ یکجا دونوں کو نہ لکھا جائے۔

(بقیہ گذشتہ) جب اس رسالہ میں سے کوئی حدیث لیتا ہے اول سے یا آخر سے یا درمیان سے، تو اس حدیث کے شروع میں وہ سند لگا دیتا ہے جو اس رسالہ کے شروع میں مذکور ہے، امام ابو داؤدؒ نے اس رسالہ سے مختلف قسم کی چھ احادیث اپنی پوری کتاب میں ذکر فرمائی ہیں، سب کے شروع میں وہ سند جوڑ دی جو رسالہ کے شروع میں ہے، اس لئے ان سب چھ حدیثوں کی سند کے ساتھ اما بعد پایا جا رہا ہے۔

اور اگر ایسا لکھا ہو تو اس کو مٹا دو۔

۳۔ اور کہا گیا ہے کہ نئی مقدم ہے۔ ازراذن کی روایات بعد کی ہیں جو اس کے لئے ناسخ ہیں۔ بہر حال اسلاف میں تو کتابت حدیث کے جواز و عدم جواز میں اختلاف رہا۔ لیکن بعد میں خلیفہ عادل عسمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ کے دور خلافت میں جواز کتابت بلکہ استحباب کتابت پر سب کا اجماع ہو گیا تھا، لہذا قال الحافظ بلکہ حافظ نے مزید لکھا ہے کہ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ جس شخص پر تبلیغ علم واجب ہو اور حال یہ کہ اس کو اپنے نسیان کا اندیشہ ہو تو اس کے حق میں کتابت حدیث واجب ہے۔

نسبتہ

جاننا چاہیے کہ علوم کی اجناس مقرر ہیں، اولاً علم کی دو قسمیں ہیں، عقلیہ، نقلیہ، پھر نقلیہ کی دو قسمیں ہیں، ۱۔ شرعیہ ۲۔ غیر شرعیہ، پھر شرعیہ کی دو قسمیں ہیں، اصلیہ اور فرعیہ، اب دیکھنا یہ ہے کہ علم حدیث کونسی جنس میں سے ہے؟ علم حدیث کا تعلق آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال وغیرہ سے ہے جو از قبیل منقول ہے، اور ہمارے دین کا مدار چونکہ قرآن و حدیث پر ہے، اور دونوں چیزیں اصل دین سے ہیں، لہذا علم حدیث علوم نقلیہ شرعیہ اصلیہ میں سے ہوا۔ اور علم فقہ گو علوم نقلیہ شرعیہ میں سے ہے لیکن فرعیہ ہے نہ کہ اصلیہ، اور نحو و صرف معانی وغیرہ گو علوم نقلیہ میں سے ہیں لیکن غیر شرعیہ ہیں۔

مرتبہ

حضرت شیخ و فرماتے تھے، مرتبہ دو اعتبار سے ہوتا ہے، ایک تعلیم و تعلم، دوسرے شرافت اور فضیلت کے لحاظ سے۔

تعلیم کے اعتبار سے علم حدیث کا مرتبہ یہ ہے کہ علوم عربیہ اربعہ کے بعد ہونا چاہئے، اس لئے کہ ہم جمیوں کے لئے ان علوم کے بغیر حدیث کا سمجھنا مشکل ہے، دراصل علوم عربیہ کی دو قسمیں ہیں، آلیہ اور عالیہ یا مقصودہ اور غیر مقصودہ نحو و صرف، معانی بیان وغیرہ علوم آلیہ میں سے ہیں کہ قرآن و حدیث سمجھنے کے لئے آکھ ہیں، اور تفسیر، حدیث و فقہ علوم عالیہ اور مقصودہ ہیں، ترتیب اس طرح ہے تعلیم کی کہ اولاً علوم آلیہ کو پڑھا جائے اس کے بعد علوم عالیہ کو، جیسا کہ ہمارے ان مدارس عربیہ میں ہوتا ہے کہ نحو و صرف کی تعلیم ابتداء میں دی جاتی ہے، اس کے بعد حدیث اور تفسیر کے۔

۴۔ دوسری تعبیر اس کی جنس یا اجناس ہے، جیسا کہ حضرت شیخ نورالشمس مرقدہ کی تقریر بخاری میں ہے، اور صاحب شریح تہذیب نے بھی جنس ہی کا لفظ اختیار کیا ہے، حاصل دونوں تعبیروں کا ایک ہی ہے کیونکہ نسبت کا مطلب بھی یہی ہے کہ اس علم کو فلاں علم سے کیا نسبت ہے، اور دونوں میں کیا تعلق اور فرق ہے، آیا یہ علم اس دوسرے علم ہی کی جنس سے ہے یا اس کے علاوہ دوسری جنس سے۔

علم حدیث کی فضیلت اور فضیلت کے اعتبار سے یہ ہے کہ علم حدیث افضل العلوم الشرعیہ ہے، سفیان ثوریؒ فرماتے ہیں لا اعلم علماً افضل من علم الحدیث علوم شرعیہ پانچ ہیں،

حدیث، فقہ، تفسیر، اصول فقہ اور علم العقائد اور بعض علماء نے علم تصوف کو مستقل شمار کر کے علوم دینیہ بجائے پانچ کے چھ قرار دیئے ہیں، شرح فقائد کی مشہور شرح النہر اس کے مصنف نے ایسا ہی کیا ہے، علامہ سیوطیؒ تدریب میں اس علم کی مشرافت بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ دیگر تمام علوم شرعیہ اس علم کی طرف محتاج ہیں، فقہ کا محتاج ہونا تو ظاہر ہے (کہ زیادہ تر فقہی مسائل حدیث اور پیر دوسرے درجہ میں قیاس ہی سے ثابت ہیں) اور تفسیر کی احتیاج اس علم کی طرف ایسے ہے کہ مفسرین نے اس بات کی تصریح فرمائی ہے کہ اولی التماسیر علیہما علیہما صلوٰۃ اللہ علیہما وسلم کہ بہترین تفسیر وہ ہے جو حدیث سے ثابت ہو لیکن عجیب بات یہ ہے کہ علامہ سیوطیؒ "اتقان فی علوم القرآن" میں بجائے علم حدیث کے علم تفسیر کو افضل العلوم فرما رہے ہیں، اور بظاہر بھی یہی صحیح معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ علم کی افضلیت کا مدار اس کے موضوع پر ہوتا ہے، جتنا زیادہ افضل موضوع ہوگا اسی قدر علم افضل ہوگا اور علم حدیث کا موضوع اگر حضور کی ذات گرامی ہے تو علم تفسیر کا موضوع قرآن کریم ہے جو کلام اللہ ہے، اللہ تعالیٰ کی صفت قدیمہ ہے جو علم حدیث کے موضوع سے افضل ہے، بہت عرصہ کی بات ہے کہ شیخ مولانا عبدالحی صاحب لکھنؤیؒ کی کسی تصنیف میں دیکھا تھا، انہوں نے لکھا ہے کہ ایک مرتبہ کا قعہ ہے کہ ماہ رمضان المبارک میں چند لوگ میرے پاس آئے جن کا آپس میں اس بات میں اختلاف ہو رہا تھا کہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی ذات گرامی افضل ہے قرآن کریم سے یا قرآن کریم افضل ہے؟ مولانا لکھتے ہیں میں نے جواب دیا قرآن کریم افضل ہے، اور وجہ وہی بیان کی جو ابھی گذری یعنی حادث اور قدیم کا فرق کہ قدیم افضل ہوتا ہے حادث سے اس مضمون کی ایک حدیث القامد الحسنہ میں ملی ہے جس کے لفظ یہ ہیں آیۃ من کتاب اللہ خیر من معتدوالبہ، مگر علامہ سخاویؒ نے اس کے بارے میں یہ لکھا ہے کہ مجھے یہ روایت کہیں نہیں ملی، لیکن آگے چل کر انہوں نے بہت سی روایات فضائل قرآن سے متعلق ایسی جمع کی ہیں جن کا حاصل یہ ہے کہ قرآن کریم کی ایک آیت آسمان وزمین اور دنیا و ما فیہا سے افضل ہے، لیکن اس قسم کی روایات سے مسئلہ حل نہیں ہوتا۔

بندہ کے نزدیک اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ قرآن کریم افضل ہے حضور کی ذات گرامی سے، تب بھی یہ کہا جائے گا کہ علم حدیث کا موضوع حضور کی ذات گرامی ہے بحیثیت وصف رسالت کے اور علم تفسیر کا موضوع قرآن کریم ہے باعتبار بیان معنی و ایضاح مراد کے، جو بندوں کی صفت ہے نہ باعتبار صفت باری ہونے کے یعنی علم تفسیر میں قرآن کریم سے بحث اس حیثیت سے نہیں ہوتی کہ وہ کلام الہی و صفت باری ہے بلکہ ایضاح معنی کے لحاظ سے بحث ہوتی ہے، لہذا کہہ سکتے ہیں کہ علم حدیث کا موضوع افضل ہے علم تفسیر کے

موضوع سے، وقد بقي بعض خبايا في الزوايا،

قسمتہ و تبویب

جس طرح کتاب کی قسمت اور تبویب ہوتی ہے جیسا کہ بعض مرتبہ مصنف شروع کتاب میں لکھ دیتا ہے کہ میری یہ کتاب اتنے ابواب اور فصول پر مشتمل ہے، اسی طرح علم کی بھی قسمت اور تبویب ہوتی ہے، مثلاً، مناطقہ علم منطبق کے بارے میں لکھتے ہیں کہ اس کے مباحث دو حصوں میں منقسم ہیں، تصورات اور تصدیقات، یا قول شارح اور محبت صاحب تکمیل نے علم معانی کے بارے میں لکھا، الفن الاول فی علم المعانی وهو مخصصی ثمانية ابواب، کہ علم معانی کے مضامین آٹھ ابواب میں منحصر ہیں اسی طرح جسٹنا چاہیے کہ علم حدیث کے مضامین منحصر ہیں، ابواب ثمانية میں یعنی حدیث کی کتابوں میں آٹھ قسم کے مضامین بیان کئے جاتے ہیں، جس حدیث کو بھی آپ دیکھیں گے، اس کا مضمون ان ابواب ثمانية سے خارج نہیں ہوگا، بلکہ ان ہی میں سے کوئی سا ایک مضمون اس میں پایا جائے گا، اور وہ ابواب ثمانية یہ ہیں، عقائد، احکام، تفسیر تاریخی، رقائق، مناقب، آداب، فتن، حضرات محدثین نے ان ابواب ثمانية میں سے ہر مضمون پر الگ الگ مستقل تصنیفات بھی لکھی ہیں، اور حدیث پاک کی جو کتاب ان جملہ ابواب ثمانية پر مشتمل ہوتی ہے، اس کو جامع کہا جاتا ہے (علی القول المشہور)

۱۔ اُس کی وضاحت یہ ہے کہ یوں تو یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ مضمون کی ذات گرامی افضل ہے یا قرآن کریم؟ جو حضرات قرآن کو افضل قرار دیتے ہیں، وہ اس بنا پر کہ قرآن کریم کلام الہی وصفہ باری ہے، اور تمام صفات باری قدیم ہیں، اور مضمون اکرم مصلی اللہ علیہ وسلم حادث ہیں، اور قدیم افضل ہوتا ہے حادث سے، اور علم تفسیر کا موضوع قرآن کریم جو قدیم ہے، یہاں پر بحث یہ ہے کہ لفظ قرآن کا اطلاق کلام نفسی اور لفظی دونوں پر آتا ہے، اور مصنف باری جو قدیم ہے وہ قرآن بمعنی کلام نفسی ہے، نہ کہ قرآن بمعنی کلام لفظی اس لئے کہ وہ تو حادث مرکب من المخرجات ہے، اور علم تفسیر کا موضوع قرآن بمعنی کلام لفظی ہے نہ بمعنی کلام نفسی کہا ہو ظاہر فہم۔

۲۔ چنانچہ احادیث العقائد کا نام علم التوحید رکھا جاتا ہے، اس میں امام بیہقی کی تصنیف، کتاب الاستواء والصفات، مشہور و معروف ہے اور احادیث الاحکام جن کا تعلق کتب فقہ کی ترتیب کے مطابق کتاب الطہارۃ سے لیکر کتاب الفرائض تک ہے، اس نوع کی تصانیف تو بیشمار ہیں، حدیث کی ایسی کتاب کا نام سنسن رکھا جاتا ہے، اور احادیث التفسیر یعنی وہ احادیث جن کا تعلق تفسیر قرآن سے ہو اس کا نام علم التفسیر رکھا جاتا ہے، اس موضوع پر حدیث کی بہت سی کتابیں لکھی گئی ہیں، جیسے تفسیر ابن مردودہ، تفسیر ابن جریر، تفسیر ابن ماجہ، تفسیر ابن کثیر، اور اسی طرح علامہ سیوطی رحمہ اللہ المنثور جو فن حدیث میں تفسیر کی نہایت جامع اور مشہور و معروف کتاب ہے، اور احادیث التواریخ والسیر کے دو حصے ہیں، ایک وہ جن کا تعلق آسمان، زمین، ملائکہ، انبیاء صالحین و ائمہ سابقہ جنات و شبائین اور دیگر حیوانات کی تخلیق سے ہو، اس حصہ کا نام حدیث کی اصطلاح میں بدر الخلق ہے، (بقیہ صفحہ آئندہ)

حکم شارع جس علاقہ میں اس کی صلاحیت رکھنے والا صرف ایک ہی شخص ہو وہاں پر اس کو اس علم کا حامل کرنا واجب ہے، اور جہاں صلاحیت رکھنے والے متعدد اشخاص ہوں گے وہاں اس کی تکمیل واجب علی الکفایہ ہوگی، بفضلہ تعالیٰ وبتوفیقہ مقدمۃ العلم پورا ہوا۔

تنبیہ: مقدمۃ العلم کے یہاں مورثہ ہم نے اس ترتیب اور پہلو پر ذکر کئے ہیں جس کو حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ درسیں بخاری میں اختیار فرمایا کرتے تھے لیکن آگے مقدمۃ الکتاب میں ہم حضرت شیخ والی ترتیب کو قائم نہیں رکھ سکے اس میں جس ترتیب کو ہم نے زیادہ آسان اور سہل سمجھا اس کو اختیار کیا۔

دقیقہ گذشتہ صبح بخاری میں بھی ایک کتاب، ہذا الخلف، کے عنوان سے موجود ہے، اور دوسرا مقدمہ وہ ہے جس کا تعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ابتداء ولادت سے بیکردفات تک، اور آپ کے آل و اصحاب کرام کی ذات سے ہے، اس حصہ کا ہم علم السیر ہے، چنانچہ اس میں بے شمار کتابیں لکھی گئی ہیں، جیسے، زاد المعاد فی ہدی خیر العباد حافظ ابن قیمؒ کی سیرت ابن اسحاق، سیرت ابن ہشام، اور قسطلانیؒ کی مواہب لدنیہ اور شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ کی مدارج النبوة اور محمد الدین قزوینیؒ کی صاحب قاموس کی سفر السعاده جس کی شرح شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ نے لکھی جو شرح سفر السعاده کے نام سے مشہور ہے، اور احادیث الرقاق کو علم السلوک و الزہد کہا جاتا ہے اس موضوع پر حضرت امام احمد بن حنبلؒ اور عبد اللہ بن مبارکؒ وغیرہ محدثین کی کتاب الزہد مشہور ہے اور جامع ترمذی میں بھی زہد کی روایات کا کافی طویل باب موجود ہے، اور احادیث المناقب کا نام علم المناقب ہے اس میں بھی بہت سی تصانیف ہیں، جیسے مناقب قریش، مناقب الانصار، مناقب العشرة المبشرة اور رب طبری کی کتاب الایض انقبو فی مناقب العشرة المبشرة مشہور ہے اور القول الصواب فی مناقب عمر بن الخطاب، القول الجلی فی مناقب امیر المومنین علی، اور مناقب علی میں امام ربانیؒ کا رسالہ جس پر ان کی شدید مخالفت کی گئی تھی جس کا واقعہ مشہور ہے اور احادیث الادب کا نام علم الادب رکھا جاتا ہے، امام بخاریؒ کی کتاب الادب المفرد اس موضوع پر مشہور ہے، بہت سے مدارس میں داخل نصاب ہے، اور احادیث الفتن کا نام علم الفتن رکھا جاتا ہے اس میں بھی متعدد تصنیفات ہیں، ایک طویل اور قدیم تصنیف اس میں نعیم بن حمارؒ کی ہے اور اشراط الساعة یعنی علامات قیامت کے موضوع پر جو کتابیں لکھی گئی ہیں ظاہر ہے کہ وہ بھی اسی علم الفتن میں شمار ہوں گی، جیسے الاشراط لاشراط الساعة سید شریف محمد ابوزہبیؒ کی اور الافاقہ لولب مدنیؒ حسن خاں بھوپالیؒ کی اور شاعر فیض الدین صاحب کی کتاب علامات قیامت کے نام سے اردو میں۔ یہ سارا مضمون ہم نے انتہائی مفید ہونے کی بنا پر لامع الدراری کے مقدمہ سے تلخیص کے ساتھ لیا ہے۔

مقدمۃ الکتاب

مقدمۃ الکتاب کا حاصل اور خلاصہ صرف دو چیزیں ہیں، اہل ہماہمہ تعلق بالمصنف (بکسر النون) والثانی ماتعلق بالمصنف، اول ترجمۃ المصنف یعنی مصنف کے حالات اور پورا تعارف، دوسرے کتاب کا تعارف، اب اس ذیل میں جتنے امور بھی بیان کئے جائیں گے سب مقدمۃ الکتاب کہلائیں گے، سب سے پہلے ماتعلق بالمصنف سنئے۔

مصنف کا نام نسب اور نسبت

آپ کا نام نامی اسم گرامی سلیمان ہے، ابو داؤد کنیت ہے، والد ماجد کا نام اشعث ہے، پورا نسب اس طرح ہے،

سلیمان بن الاشعث بن اسحاق بن بشیر بن شداد بن عسرہ الازدی السجستانی، ویقال له السجری، الازدی ازدمین کا ایک مشہور قبیلہ ہے، السجستانی نسبت ہے، سجستان کی طرف، جو مغرب ہے سیستان کا، یہ ایک معروف اقلیم ہے اطراف خراسان میں خراسان اور کرمان کے درمیان اسی لئے مصنف کو خراسانی بھی لکھتے ہیں، اور سجری میں دو قول ہیں بعض کہتے ہیں سجستان کو سجری بھی کہا جاتا ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ یہ تغیر نسبت میں آکر بول ہے نسبت میں تغیر بہت ہوتے ہیں چنانچہ نسبت الی الری کے وقت رازی کہتے ہیں۔

سجستانی کے بارے میں مورخ ابن خلکان نے لکھا ہے کہ یہ نسبت ہے سجستان یا سجستانہ کی طرف الہی ہی قریہ من قری بصرہ، یعنی جو بصرہ کا ایک قریہ ہے، شاہ عبدالغفریز صاحب قدس سرہ نے اس پر رد کیا ہے کہ ابن خلکان کو باوجود کمال تاریخ دانی اس میں غلطی ہوگئی، اور صحیح یہ ہے کہ اقلیم معروف کی طرف نسبت ہے، نواب مدنی حسن خان نے فرمایا ابن خلکان کے تخطیہ کی حاجت نہیں، اس لئے کہ انہوں نے اس قول کو قلیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔

آپ تیسری صدی کے شروع میں مسند میں سجستان میں پیدا ہوئے، تحصیل علم کے سلسلہ میں مختلف بلاد مصر، شام، حجاز، عراق اور خراسان کا سفر کیا، بغداد

سنہ ولادۃ ووفاتہ

بار بار تشریف آوری ہوئی اور پھر وہیں سکونت اختیار فرمائی، اور اپنی اس سنسن کی وہیں روایت کی۔

بغداد کا قیام اور وہاں سے بصرہ منتقلی

آپ امیر زمانہ عمر میں وفات سے چار سال قبل ۲۴۸ھ میں امیر بصرہ کی درخواست پر بغداد سے بصرہ منتقل ہو گئے تھے، جس میں اس نے آپ سے تین فرمائشیں کی تھیں، جس کا قصہ وہ ہے جس کو امام صاحب کے ایک خادم ابو بکر بن جابر بیان کرتے ہیں کہ ایک روز کا واقعہ ہے کہ امام ابو داؤد درمۃ اشتر علیہ مغرب کی نماز پڑھ کر بغداد میں اپنے مکان تشریف لے جا چکے تھے، امیر بصرہ ابو احمد الموفق آپ کے مکان کے دروازہ پر حاضر ہوئے دروازہ کو دستک دی، آپ کے خادم ابو بکر بن جابر نے جا کر عرض کیا کہ امیر بصرہ تشریف لائے ہیں، اندر داخل ہونے کی اجازت مل گئی، امام صاحب نے دریافت فرمایا کہ کیسے تشریف آوری ہوئی؟ انھوں نے کہا کہ تین حاجتیں ہیں، اول یہ کہ آپ بصرہ تشریف لے چلیں تاکہ بصرہ آپ کے علم سے معمور ہو، کیونکہ وہاں اقطار عالم سے آپ کے پاس لوگ علم حاصل کرنے کے لئے آئیں گے، دوسری حاجت یہ ہے کہ آپ میری اولاد کو اپنی یہ سن پڑھادیں، اور تیسری یہ کہ ان کے لئے مجلس روایت (درس) الگ منعقد فرمائیں، اس لئے کہ اولاد امیر عوام کے ساتھ نہیں بیٹھا کرتی ہے، امام ابو داؤد نے ازل دو کو منظور فرمایا، اور تیسری کی منظوری سے عذر فرمایا، اور فرمایا، ان میں شیخ مفید و ضیاع فی العلم و سواہ، یعنی تحصیل علم کے بارے میں اونچے خاندان اور پست خاندان سب برابر ہیں ان کے خادم ابو بکر کہتے ہیں کہ پھر اسلامی ہوا ایک سی مجلس میں سب سنتے تھے، لیکن امیر بصرہ کی درخواست کی رعایت میں صرف اتنا فرماتے تھے کہ اولاد امیر اور عوام کے درمیان ایک محراب حائل کر دیا جاتا تھا، باقی ان کے لئے مستقل عیلمہ مجلس منعقد نہیں کی گئی۔

امام موصوف نے اپنی زندگی کے اخیر چار سال بصرہ میں گزار کر ۱۹ شوال ۲۵۰ھ بروز جمعہ انتقال فرمایا۔ آپ نے وصیت فرمائی تھی کہ اگر ہو سکے تو حسن بن مشی مجھے غسل دیں ورنہ سلیمان بن حرب کی کتاب الغسل کو دیکھ کر مجھے غسل دیا جائے، نماز جنازہ عباس بن عبد الواحد نے پڑھائی، اور حضرت سفیان ثوری کی قبر کے پاس مدفون ہوئے۔

شیوخ و اساتذہ

امام ابو داؤد نے امام بخاری و امام مسلم کے شیوخ سے حدیث حاصل کی ہے، حافظ ابن حجر نے آپ کے شیوخ کی تعداد تقریباً تین سو بتائی ہے، بقیہ ارباب صحاح ستہ میں سے آپ کسی کے شاگرد نہیں ہیں، آپ کے شیوخ میں امام احمد بن حنبل ہیں امام ابو داؤد امام احمد ابن حنبل کے بڑے ممتاز شاگردوں میں ہیں، اور خود امام احمد نے ان سے ایک حدیث سنی ہے، اور امام ابو داؤد اس پر فرمایا کرتے تھے، وہ حدیث، حدیث العیرہ مہربہ یعنی ان رسول علی اللہ علیہ وسلم مثل

عن الصیترۃ فحسبنا، صاحب منہل کو وہم ہو گیا، اور انھوں نے حدیث الغیرہ سے وہ مشہور حدیث بھی جو اکثر صحابہ سستہ میں ہے، اور خود ابو داؤد میں بھی ہے، یعنی، لا خیر فی دلائع الغیرہ، لیکن یہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ یہ حدیث غریب نہیں ہے اور امام احمد بن منہل نے اس کو غریب فرمایا تھا، چنانچہ حافظ ابن کثیر نے البدایہ والنہایہ میں لکھا ہے کہ امام ابو داؤد کہتے ہیں ایک روز میں امام احمد کی خدمت میں حاضر تھا، اتفاق سے ابن ابی سیمہ بھی آگئے تو ان سے امام احمد نے فرمایا کہ ان (امام ابو داؤد) کے پاس ایک غریب حدیث ہے اس کو لکھ لو، چنانچہ انھوں نے مجھ سے درخواست کی اس پر میں نے ان کو بھی وہ حدیث اطار کرادی، اس قصہ میں اس حدیث کے غریب ہونے کی تصریح ہے۔

یہ ہمارے اور آپ کے سبق حاصل کرنے کا مقام ہے کہ حضرت امام احمد بن منہل نے باوجود بے شمار احادیث معلوم و محفوظ ہونے کے اپنے ایک شاگرد کے پاس ایک حدیث دیکھی تو اس کو بڑے اہتمام سے سنکر اسی وقت نوٹ کر لیا، بلکہ دوسروں کو اس کی ترغیب فرمائی۔

حضرت امام احمد بن منہل کا ایک واقعہ اور یاد آیا جس کو طاعی قاری نے مرقاۃ میں لکھا ہے ایک مرتبہ امام احمد کے کسی شاگرد نے ان سے سوال کیا، الی محلی العلم و فایں العمل، کہ یہ پڑھنے پڑھانے کا کام آخر کب تک رہے گا، عمل کی نوبت کب آئے گی؟ امام احمد نے یہ سن کر برجستہ ارشاد فرمایا عندنا هذا هو العمل کہ ارے! ہمارا یہ حدیثوں کو یاد کرنا سنا اور سنانا یہ بذات خود عمل ہے، دراصل ان حضرات کے پاس محض الفاظ نہیں تھے، بلکہ علم کی حقیقت اور اس کی روح اور اس کا نور ان حضرات کے اندر موجود تھا، ایسی صورت میں یہ سب لکھنا پڑھنا اور علمی اشتغال خود عمل بن جاتا ہے، واللہ الموفق،

امام ابو داؤد کے تلامذہ | یوں تو ظاہر ہے کہ امام ابو داؤد کے سینکڑوں کیا بلکہ ہزاروں تلامذہ ہوں گے، لیکن ان میں جو مشہور شخصیتیں ہیں اور جو امامت کے درجہ کو پہنچے ہوئے ہیں ان میں امام ترمذی و امام نسائی یہ دونوں حضرات شامل ہیں، چنانچہ جامع ترمذی میں ایک روایت — کتاب الدعوات کے اخیر میں اور ایک دوسری روایت کتاب المناقب میں مناقب اہلبیت کے بارے میں امام

اس روایت کے الفاظ یہ ہیں، حدثنا ابو داؤد سلیمان بن الاشعث السجزي.... عن ابي اسحق قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يسأل احدكم ربنا حاجاته كلها حتى يشل شيع نعله اذا انقطع ترمذی منہ۔ اور دوسری حدیث کتاب المناقب میں اس طرح ہے حدثنا ابو داؤد سلیمان بن الاشعث.... عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم احبوا الله ما يغذوكم من نعمة واجتوبوا الله واجتوبوا اهل بيته يجي ترمذی منہ۔

ترمذی نے امام ابو داؤد سے نقل کی ہے ان دو روایات کے علاوہ بعض روایات کی تحقیق کے سلسلے میں دو جگہ اور بھی ذکر کیا ہے، اور امام نسائی کے بارے میں یہ بات تو محقق ہے کہ وہ امام ابو داؤد کے تلامذہ میں ہیں لیکن یہ بات کہ امام نسائی نے اپنی سسٹن میں امام ابو داؤد سے کوئی روایت لی ہے یا نہیں، یہ بات یقین کے ساتھ نہیں کہی جاسکتی ہے دراصل صورت حال یہ ہے کہ امام نسائی کے امام ابو داؤد کے علاوہ ایک اور ابو داؤد استاد ہیں اور ان کا نام بھی سلیمان ہے، سلیمان بن سیف الحراتی، امام نسائی اپنی سسٹن میں ان سے بکثرت روایت کرتے ہیں کہیں صرف کثرت ذکر کرتے ہیں اور بعض جگہ کثرت کیساتھ نام کی بھی تصریح کرتے ہیں اور فرماتے ہیں حدیثنا ابو داؤد سلیمان بن سیف الحراتی، جہاں صرف کثرت ذکر کرتے ہیں اور کہتے ہیں، حدیثنا ابو داؤد، ان میں سے بعض مواقع کے بارے میں حافظ ابن حجر وغیرہ علماء کی رائے یہ ہے کہ ظاہر یہ ہے کہ اس سے امام ابو داؤد ہجستانی مراد ہیں، باقی میں نے پوری کتاب میں کسی جگہ بھی ہجستانی یا سلیمان بن الاشعث کی تصریح نہیں پائی، چونکہ حافظ کے نزدیک بعض واضح ہیں ابو داؤد سے امام ابو داؤد ہجستانی مراد ہیں، اسی لئے انھوں نے قریب التہذیب میں امام ابو داؤد کے نام پر نسائی کا ذکر بھی لکھا ہے، واللہ اعلم بالصواب، اور چونکہ امام احمد نے جو امام ابو داؤد کے بڑے ادیبے اور مشہور اساتذہ میں سے ہیں، امام ابو داؤد سے ایک حدیث سنی ہے، اس لحاظ سے اگر امام احمد کو ان کے تلامذہ کی فہرست میں ذکر کر دیا جائے، تو یہ سچا ہنوکا، اور امام ابو داؤد کے لئے تو یقیناً یہ ایک بڑے فخر کی چیز ہے،

اولاد امام ابو داؤد کے ایک صاحبزادے بھی ہیں ابو بکر عبداللہ بن ابی داؤد، یہ بھی بہت بڑے محدث ہوئے ہیں، اپنے والد سے حدیث حاصل کی، اور بغداد میں اکابر حفاظ میں ان کا شمار ہوتا تھا، گویا امام ابن امام تھے، انکی قریب میں ان کی حدیث میں ایک تالیف بھی نظر سے گزری جس کا نام، البعث، ہے، جو بیروت سے شائع ہوئی ہے، جس میں احادیث متعلقہ حشر و نشر اور موت و قبر جمع فرمائی ہیں، مختصر سا پچاس ساٹھ صفحہ کا رسالہ ہے جس میں بہت سی نادر حدیثیں انھوں نے جمع فرمائی ہیں، اسی طرح امام ابو داؤد کے ترجمہ میں ان کے ایک بھائی کا بھی ذکر ملتا ہے، چنانچہ حافظ ذہبی نے سیر اعلام النبلاء میں لکھا ہے کہ امام ابو داؤد کے بھائی محمد بن الاشعث عمر میں ان سے کچھ بڑے تھے اور عیسیٰ سفاریں امام ابو داؤد کے رفیق تھے،

لہ نسائی جلد ثانی مشاہیر حاشیہ کے ملاحظہ فرمائیں، وہاں پر محض یہ یہ لکھا ہے کہ ظاہر یہ ہے کہ سند میں ابو داؤد سے امام ابو داؤد ہجستانی مراد ہیں، کیونکہ وہ بھی امام نسائی کے شیوخ میں ہیں

امام ابو داؤد کا فقہی ذوق

امام ابو داؤد کا فقہی ذوق دیگر مصنفین صحاح ستہ کی نسبت غالب تھا چنانچہ بقیہ ارباب صحاح ستہ میں سے صرف یہی بزرگ ہیں، جن کو شیخ ابواسحق شیرازی نے اپنی کتاب طبقات العظماء میں جگہ دی ہے اسی فقہی ذوق کا نتیجہ ہے، کہ مددوح نے اپنی کتاب میں صرف احادیث احکام کو بڑے اہتمام سے جمع فرمایا ہے، چنانچہ دیگر کتب صحاح کی طرح اس میں آپ کو فضائل اعمال اور زہد کی روایات نہیں ملیں گی، گو اس لحاظ سے بہت سے ابواب سے یہ کتاب خالی ہو گئی، لیکن، فقہی احادیث کا جتنا بڑا ذخیرہ آپ کو اس میں ملے گا اتنا باقی کتب صحاح میں سے کسی میں نہیں ملے گا، امام غزالی نے تصریح فرمائی ہے کہ علم حدیث میں صرف یہی ایک کتاب مجتہد کے لئے کافی ہے، ذکر کیا سنا جی فرماتے ہیں، کتاب اللہ عزوجل اصل الاسلام و کتاب السنن لابی داؤد عہد الاسلام، یعنی کتاب الاصل الاسلام ہے اور سنن ابو داؤد و فرمان اسلام ہے۔

بِرِّ بضاعہ کی زیارت اور ایک تحقیق علمی

امام ابو داؤد کا بیان ہے کہ میں مدینہ منورہ کی حافری کے موقع پر بِرِّ بضاعہ کی زیارت کے لئے گیا تو میں نے اس کو اپنی چادر سے ناپا تو اس کا عرض سات ذراع تھا، جس باغیاں نے دروازہ کھولا تھا اور مجھ کو کنویں تک پہنچایا تھا میں اس سے دریافت کیا کہ کیا عبد بنوی کے بعد اس کنویں کی دوبارہ تعمیر ہوئی ہے؟ تو اس نے کہا نہیں، فرماتے ہیں میں نے اس کے پانی کو متغیر اللون پایا، امام ابو داؤد نے بِرِّ بضاعہ کی پیمائش کے قصہ کو اپنی ایسیس کتاب میں احکام المیاء میں حدیث بِرِّ بضاعہ کے ذیل میں ذکر فرمایا ہے، پہلے زمانے میں سفر حج و زیارت مدینہ منورہ علوم کی تحصیل اور تحقیقات علمیہ کا بہت بڑا ذریعہ ہوتا تھا۔

کلمات الائمة فی وصفہ

ابن مندہ کہتے ہیں کہ جن حضرات نے احادیث کے درمیان نہایت جانفشانی سے چھان بین کی ہے، اور حدیث کے بڑے بڑے ذخیروں میں سے احادیثِ محمد کو غیر صحیح سے علیحدہ اور ممتاز کیا ہے، ان میں چار حضرات خاص طور سے قابل ذکر ہیں، امام بخاری، امام مسلم، امام ابو داؤد، امام نسائی۔

موسیٰ بن ہارون ایک محدث ہیں وہ فرماتے ہیں اُخْبِرْتُ ابُو داؤدَ فِي الدُّنْيَا لِلْحَدِيثِ فِي الْآخِرَةِ لِلْجَسَدِ مَا رَأَيْتُ أَفْضَلَ مِنْهُ، یعنی امام ابو داؤد کی پیمائش دنیا میں حدیث کی خدمت کے لئے اور آخرت میں جنت کے داخلہ کے لئے ہوئی ہے، ان سے افضل آدمی میں نے نہیں دیکھا۔

ابراہیم حرابی کا قول آپ کی شان میں مشہور ہے کہ جب مصنف نے اپنی یہ سنن تالیف فرمائی تو انھوں نے اس کو دیکھ کر فرمایا اَیْنِ لابی داؤد الحدیث کہا الیہ لداؤد علیہ السلام الحدید، کہ امام ابو داؤد کے لئے

فن حدیث ایسا آسان اور موم کر دیا گیا ہے جیسے حضرت داؤد علی نبینا علیہ الصلوٰۃ والسلام کے لئے اللہ تعالیٰ نے لوہے کو نرم فرما دیا تھا، کما قال تعالیٰ: **وَالْقَالِمُ الْحَدِيدُ، آتِيَهُ عَاقِبَةُ الْبُوطِ** ہر اس لکھی نے اسی مضمون کو منظوم کر دیا ہے

لَا نَ الْعَدِيَّةُ وَعَلَيْكُمْ بِكَمَالِهَا
لَا مَامَ أَهْلِيهِ الْبُ دَاؤِدُ
مَثَلُ الَّذِي لَانَ الْعَدِيدُ وَسَبَّكَ
لَنَبِيٍّ أَهْلَ زَمَانِهِ دَاؤِدُ

بعض ائمہ سے منقول ہے کہ امام ابو داؤد اپنے طور و طریق اور سیرت میں اپنے استاذ امام احمد بن حنبلؒ کے بہت مشابہ تھے، اور وہ مشابہ تھے اپنے استاذ وکیع کے، اور وہ مشابہ تھے سفیان کے، اور سفیان مشابہ تھے منصور کے، اور منصور ابراہیم کے، اور وہ علقمہ کے، اور وہ عبداللہ بن مسعود کے، اور عبداللہ بن مسعود مشابہ تھے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے رضی اللہ عنہم وجمعہم۔

سہل بن عبداللہ تشرمی کا قصہ
مشہور ہے کہ ایک مرتبہ سہل بن عبداللہ تشرمیؒ جو کہ اپنے زمانہ کے اکابر صوفیہ و اولیائے سید ہیں، امام ابو داؤدؒ کی خدمت میں تشریف لائے اور عرض کیا کہ ان لی البیت حاجت لعلی آپ سے ایک غرض ہے جس کے لئے میں حاضر ہوا ہوں، امام صاحب نے فرمایا، ارشاد فرمائیے کیا ہے وہ حاجت؟ انھوں نے فرمایا اگر آپ پورا کریں تب بتلاؤں، امام صاحب نے فرمایا اگر ممکن ہو گا تو ضرور پورا کروں گا، اس پر انھوں نے فرمایا **أَخْرِجَ الْإِثْمَ الَّذِي لَكَ الَّذِي تَحَدَّثُ بِهِ أَحَادِيثَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى أَتَيْكَ**، یعنی آپ اپنی زبان مبارک نکالیں جس سے آپ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث بیان فرماتے ہیں، تاکہ میں اس کو چوموں، اس پر امام ابو داؤدؒ نے اپنی زبان نکالی، تو انھوں نے بوسہ لیا اور چلے گئے۔

امام ابو داؤد کا فقہی مسلک
امام ابو داؤدؒ کا فقہی مسلک کیا تھا؟ اس میں اختلاف ہے حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے اپنے رسالہ **الانصاف فی بیان اسباب الاختلاف** میں لکھا ہے: **وَأَمَّا أَبُو دَاوُدَ وَالتِّرْمِذِيُّ فَهُمَا مَجْتَهِدَانِ مُتَّبِعَانِ الْوَاحِدِ وَالْآخَرِ، يَعْنِي إِمَامَ ابْنِ دَاوُدَ وَأَصُولَ تَوَاعِدِ كَلِمَةٍ تَوْابِعِينَ** اور فروغ میں ان کے تابع نہیں، امام احمدؒ کے وضع کردہ اصول کو ماننے رکھ کر خود استنباط احکام کرتے ہیں، خواہ وہ استنباط امام احمد کے مسلک کے موافق پڑے یا مخالف، ایسے مجتہد کو مجتہد منتسب کہا جاتا ہے، اور جو فقہی اصول و قواعد میں بھی کسی دوسرے امام کا ماتحت نہ ہو وہ مجتہد مطلق

۴ تشریف منہم سہل بن عبداللہ تشرمی شیخ الصوفیہ صوبہ ذالنون مصری، کذا فی المعجم

کہلاتا ہے۔ حضرت شاہ عبدالغفر نے صاحب نے بستان الحدیث میں تحریر فرمایا ہے بعض ان کو شافعی کہتے ہیں اور بعض حنبلی۔ اور حضرت شیخ نے مقدمہ لامع میں لکھا ہے کہ تاج الدین السبکی نے ان کو طبعات الشافعیہ میں ذکر فرمایا ہے جس کے معنی یہ ہوئے کہ سبکی کے نزدیک یہ شافعی ہیں، اور اسی طرح نواب صدیق حسن خان نے ان کو شافعی شمار کیا ہے، اور شیخ ابوالفتح شیرازی نے اپنی کتاب طبعات الفقہاء میں ان کو اصحاب احمد میں شمار کیا ہے، اور عرف الشذی میں لکھا ہے، المشہورانہ شافعی والحق ان حنبلی کانشائی، اسی طرح فیض الباری میں ابن تیمیہ کے حوالے سے ان کو حنبلی لکھا ہے علامہ انور شاہ صاحب کی طرح ہمارے حضرت شیخ کی بھی یہی رائے ہے کہ امام ابوہریرہ کے حنبلی ہیں، جس کے حضرت نے کچھ شواہد بھی بیان فرمائے ہیں جو آگے آجائیں گے، مناسب یہ ہے کہ مصنفین صحاح ستہ میں سے باقی پانچ محدثین کے فقہی مسلک کا بھی ذکر کر دیا جائے۔

دیگر مصنفین صحاح ستہ کا فقہی مسلک

حضرت امام بخاری رحمہ اللہ کے مسلک میں اختلاف ہے مشہور یہ ہے کہ وہ شافعی المسلک ہیں، چنانچہ تاج الدین السبکی نے ان کو طبعات الشافعیہ میں ذکر فرمایا ہے، علامہ انور شاہ کشمیریؒ اور اسی طرح ہمارے حضرت شیخ نور اللہ برقدہؒ کی رائے یہ ہے کہ امام بخاری مجتہد ہیں، شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہ جو مشہور ہے کہ امام بخاری شافعی المسلک ہیں سو اس کی وجہ بظاہر یہ ہے کہ بعض مسائل غلافیہ مشہورہ میں وہ شافعیہ کے موافق ہیں، جیسے رفع الیدین، جہر بالآمین وغیرہ ورنہ ان کی موافقت امام اعظمؒ کے ساتھ امام شافعیؒ کے ساتھ موافقت سے کم نہیں ہے، چنانچہ وضو من قبلہ وضو من مس الذکر مسئلہ الثلثین اور جہر بالیسلم وغیرہ مسائل میں حنفیہ کے موافق ہیں۔

امام مسلمؒ کے بارے میں شاہ صاحب فرماتے ہیں، لا اعلم مذهبہا التحقیق، اور تراجم والابواب (جو حاشیہ پر لکھے ہوئے ہیں) ان کے اپنے مقرر کئے ہوئے نہیں ہیں، بلکہ امام نوویؒ کی طرف سے ہیں، جیسا کہ مشہور ہے اور کسی مصنف کے مسلک فقہی کا اندازہ اس کے تراجم ابواب ہی سے ہوتا ہے، اور وہ یہاں نادر ہے، اور نواب صدیق حسن خان نے المحیط فی ذکر الصحاح ستہ، اودا تحاث النہار میں ان کو شافعی المسلک لکھا ہے، اور مولانا عبدالرشید نعمانی نے، ماتمس الیہ الحاجۃ، میں یہ لکھا ہے کہ ایک قول یہ ہے کہ یہ مالکی المسلک ہیں اس لئے کہ بعض علما نے اپنی سند مسلسل بالمالکیہ امام مسلم تک پہنچائی ہے،

امام نسائی کے بارے میں شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے تصریح کی ہے کہ وہ حنبلی ہیں، اور یہی علامہ انور شاہ صاحب کشمیریؒ کی رائے ہے، اور تاج الدین السبکی نے اس کو طبعات الشافعیہ میں ذکر کیا ہے، اور یہی شاہ ولی اللہ صاحب قدس سرہ و نواب صدیق حسن خان کی رائے ہے کہ وہ شافعی المسلک ہیں۔

امام ترمذیؒ مسلک شافعی ہیں، کسی مسئلہ میں مراءۃ انہوں نے امام شافعیؒ کی مخالفت نہیں کی ہے،

بجز مسئلہ ابراد بالظہر کے، امام شافعیؒ نے ابراد بالظہر کے لئے جو شرائط لگائی ہیں اس پر امام ترمذیؒ نے اعتراض فرمایا ہے، کہ یہ قیود اطلاق حدیث کے خلاف ہیں جس کی تصریح خود امام ترمذیؒ نے جامع ترمذی میں فرمائی ہے، اور شاہ ولی اللہ صاحب کی رائے یہ ہے کہ امام ترمذیؒ مجتہد منسوب الی احمد واسحق ہیں، جیسا کہ امام ابو داؤد کے مسلک کے ذیل میں ابھی گذرا۔

امام ابن ماجہ کے بارے میں شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں غالباً وہ شافعی مسلک ہیں۔

امام ابو داؤد کے حنبلی ہونے کے قرائن | ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ فرماتے تھے کہ امام ابو داؤد کے حنبلی ہیں، اور اس کی تائید ان کے تراجم

الواب سے بخوبی ہوتی ہے، فانما اهتم بذکر أدلة المناہلۃ اکثر من غیرہما، اس لئے کہ امام ابو داؤد نے منہج دوسرے ائمہ کے خلاف کے دلائل کو کثرت و اہتمام سے بیان کیا ہے، مثلاً باب البول قائماً کا ترجمہ قائم کیا اور روایت سے اس کا جواز ثابت کیا ہے جیسا کہ منہج کا مذہب ہے، اور اس کے خلاف جمہور کی روایات کو نہیں ذکر کیا اور اسی طرح وضو بفضل طہور المرأة کے مسئلہ میں جو منہج اختیار فرمایا، اس سے بھی مذہب منہج کی طرف رجحان معلوم ہوتا ہے اور وہ ایسے کہ مصنفؒ نے جواز کی روایت کو اولاً اور منہج کی روایات کو اخیر میں ذکر فرمایا ہے جیسا کہ مذہب منہج ہے اور جمہور کے مسلک کا تقاضا یہ تھا کہ ابواب کی ترتیب اس کے برعکس ہوتی کہ پہلے منہج کی روایات کو ذکر کیا جاتا بعد میں جواز کی اور اسی طرح باب الوضوء من لحوم الابل، قائم فرمایا اور اس کو حدیث سے ثابت کیا جیسا کہ منہج کا مسلک ہے اور اسی طرح ابواب الامامة، میں باب قائم فرمایا، باب الامام یصلیٰ من قعود، یعنی اگر امام کسی عذر کی وجہ سے بیٹھ کر نماز پڑھائے تو مقتدی کیسے نماز پڑھے؟ قائم یا قاعداً، جمہور کا مذہب یہ ہے کہ قائم پڑھے اور امام احمد کا مذہب یہ ہے کہ امام کی اتباع میں مقتدی بھی قاعداً پڑھے، اس باب میں مصنفؒ نے صرف منہج کی دلیل ذکر فرمائی، و اذا صلی جائشاً فاضلوا جلوساً، اور مصنفؒ نے اس مسئلہ میں جمہور کے مسلک کے مطابق باب قائم کیا اور نہ جمہور کی دلیل ذکر فرمائی، جمہور کی دلیل مرض الوفا کا قصہ ہے کہ اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیٹھ کر نماز پڑھائی تھی، اور صحابہ نے آپ کے پیچھے قائم پڑھی تھی، یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری فعل تھا، امام خطابی مشہور شارح سنن ابو داؤد نے بھی اس پر اظہار تعجب کیا ہے کہ مصنفؒ نے اپنی عادت شریفہ کے خلاف اس مسئلہ میں جمہور کی دلیل یعنی مرض الوفا کا قصہ ذکر نہیں فرمایا، ان کے الفاظ جن کو حضرت نے بدل میں تحریر فرمایا ہے یہ ہیں، فلیست ادری کیف اغفل بذکر هذه القصۃ، دھی من امتعات السنن والیہما ذہب اکثر الفقہاء، یہ ہمارے حضرت شیخؒ کی رائے اور اس کی وضاحت ہے لیکن میں کہتا ہوں کہ مصنفؒ نے اس کتاب میں بعض ابواب مسلک منہج کے خلاف بھی قائم کئے ہیں، لہذا یہ کہنا کہ یہ پکے حنبلی ہیں، محل نظر ہے۔

فاضل ۵۰۔ بعض علماء نے لکھا ہے کہ حضرات محدثین میں سے بعض کو جو شافعی اور کسی کو مالکی کہا جاتا ہے اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ ان کے متبع اور مقلد بعض ہیں، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ حضرات خود مجتہد ہیں، کسی کا اجتہاد و استنباط کسی امام کے موافق ہو گیا، اور کسی کا کسی دوسرے امام کے موافق ہو گیا۔

یہاں پر جان لینا مناسب ہے کہ اصحاب مذاہب دو قسم کے ہیں۔

ائمہ متبوعین و غیر متبوعین

ایک ائمہ متبوعین دوسرے غیر متبوعین، یعنی ایک تو وہ جن کے مذاہب رائج اور متبوع ہیں، ان کے اقوال منقطع طور پر ترجیح الراجح کے ساتھ منقول اور مخطوط ہیں، اس نوع کے مذاہب اہلسنت والجماعہ کے اس وقت دنیا میں صرف چار ہی ہیں، یعنی ائمہ اربعہ معسروہ کے مسلک، اور ان کا اتباع و تقلید بہت آسان ہے، کیونکہ ان حضرات کا فقہ مدون و مرتب ہے، امام بخاری وغیرہ حضرات محدثین مجتہدین میں سے تو ہیں، لیکن ائمہ متبوعین میں سے نہیں ہیں، سفیان ثوری، امام اوزاعی وغیرہ بعض حضرات کے مذاہب چند صدی تک متبوع اور رائج رہے، لیکن پھر ان کا سلسلہ ختم ہو گیا، چنانچہ سفیان ثوری کا سلسلہ تقریباً پانچویں صدی تک چلتا رہا، اس کے بعد منقطع ہو گیا، اسی طرح امام اوزاعی کا مسلک صرف دو صدی تک چل سکا، اس کے بعد منقطع ہو گیا، یہ شرف حق تعالیٰ شانہ نے ائمہ اربعہ ہی کو بخشا ہے، کہ ان کے مذاہب کے اتباع کا سلسلہ آج تک باقی رکھا، اور اخیر تک ان شراثر باقی رہے گا، اس زمانہ میں ان چار ائمہ میں سے کسی ایک کا تقلید کے سوا کوئی اور مسلک ممکن الاتباع نہیں۔

یہ بات علامہ شعرانی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی لکھی ہے، نیز انھوں نے مذاہب اربعہ کی اہمیت بیان

علامہ عبد الوہاب شعرانی کا ایک مکاشفہ

فرماتے ہوئے ائمہ اربعہ کے سلسلہ میں اپنا ایک مکاشفہ تحریر فرمایا ہے، وہ یہ کہاں ہوں نے ان حضرات کے منازل و قباب کو اپنے مکاشفہ میں جنت کی نہر حیات پر دکھا ہے انھوں نے اپنی مشہور و معروف کتاب، المیزان الکبریٰ میں ان چاروں ائمہ کے چار قبوں کے نقشے بنائے ہیں، اور سب سے پہلے شروع میں ان قبوں کے متصل حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا قبہ بنایا ہے، گویا کل پانچ تہے ہوئے ایک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قبہ، اس کے برابر میں امام ابوحنیفہ کا، پھر اس کے برابر میں امام مالک کا، اور اس کے برابر میں امام شافعی کا، اور اس سے آگے پھر امام احمد کا انھوں نے ایک نہر کا نقشہ بنا کر اس کے کنارے پر یہ پانچوں قبے بنائے ہیں، اور یہ نہر جنت کی وہ نہر ہے جس کو نہر حیات کہتے ہیں، جس کا وجود دنیا میں بصورت دریا تے شریعت مطہرہ ہے، وہ فرماتے ہیں ان چاروں ائمہ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصی نیابت حاصل ہے، امت محمدیہ کو شریعت محمدیہ تک رہنمائی کرنے میں ان چاروں حضرات کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسی خصوصی وابستگی ہے جس کی بنا پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ چاروں ائمہ

آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے نہ دنیا میں جدا ہیں نہ آخرت میں، نیز وہ لکھتے ہیں کہ ہم نے اس نقشہ میں ائمہ اربعہ کے قبوں کے متصل حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے قبہ کو اس لئے ذکر کیا ہے کہ ان حضرات ائمہ کو یہ جو کچھ مقام عالی حاصل ہوا ہے، وہ صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کے اتباع کا نتیجہ ہے اور اخیر میں وہ لکھتے ہیں کہ اس نقشہ میں جس ترتیب سے میں نے قبے بنائے ہیں وہ عقل یا قیاسی نہیں ہیں، بلکہ یہ شکل اس شکل کے مطابق ہے جو میں نے اپنے بعض احوال میں جنت میں دیکھی ہے، قبوں کے اس نقشہ کو جو شخص دیکھنا چاہے تو وہ اصل کتاب المیزان الکبریٰ، یا پھر حضرت شیخ نور الشمر قدہ کی اردو تالیف شریعت و طریقت کا تلامذہ دیکھے، حضرت نے اس نقشہ کی شکل اس کتاب میں بنائی ہے،

فائدہ

مضون سابق سے معلوم ہوا کہ ان حضرات معصنین صحابہ سہ سے کسی کے بارے میں یہ منقول نہیں کہ وہ حنفی تھے، لیکن یہ چیز بھی ایک ناقابل انکار حقیقت ہے جس کو حضرت شیخ نے مقدمہ لایع میں لکھا ہے، حضرت نے مقدمہ لایع میں بطور مثال تیس بیئیں ایسے اکابر محدثین کے نام گنوائے ہیں جو حضرت امام ابوحنیفہ کے تلامذہ کے سلسلہ میں یا مذہب حنفی کے اتباع کرنے والوں میں داخل ہیں اور حال یہ ہے کہ وہ سب کے سب حضرت امام بخاری یا دوسرے مصنفین صحابہ کے اساتذہ و شیوخ یا شیوخ کی فہرست میں شامل ہیں۔

امام ابو داؤد کی احادیث منتخبہ

امام صاحب فرماتے ہیں میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی پانچ لاکھ حدیثیں لکھی ہیں ان میں سے چار ہزار آٹھ سو کا انتخاب کر کے اپنی اس سنن میں ذکر کیا، اور پھر ان چار ہزار حدیثوں میں سے صرف چار حدیثوں کا انتخاب کیا، فرماتے ہیں، ویکفی الانسان لدینہ من ذلک امر بعبۃ الحدیث، یعنی ان چار ہزار میں سے صرف چار حدیثیں ایسی ہیں جو انسان کے رہنما رہنے کے لئے کافی ہیں، حدیث، اما لا یزال بالنیات علی حدیث من حسن اسلام المرء و ترکہ ما لا یغنیہ حدیث لا یكون المؤمن مؤمنًا حق و حق لا یغنیہ ما یغنی نفسہ بل حدیث۔ الحلال بین و الحرام بین و بینہما امور مستبہات فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينہ و عرضہ، حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب قدس سرہ نے اس کی شرح یہ کی ہے کہ حدیث اول تصحیح عبادات کے لئے کافی ہے، اور ثانی عمر عزیز کے اوقات کی تنصیح سے حفاظت کے لئے کافی ہے، اور ثالث حقوق العباد کی ادائیگی کے لئے کافی و دانی ہے، اور رابع مستبہ امور سے بچنے کے لئے کافی ہے۔

امام ابو داؤد کی ان احادیث منتخبہ کا ذکر تراجم رجال کی بہت سی کتابوں میں ملتا ہے، مشکوٰۃ شریف کے اخیر میں صاحب مشکوٰۃ کی طرف سے الاکمال کے نام سے ایک رسالہ ملحق ہے، اس میں بھی صاحب مشکوٰۃ

نے امام ابو داؤد کے ترجمہ میں ان احادیث کو ذکر فرمایا ہے۔

حق تعالیٰ شانہ ان حضرات کو ہماری طرف سے اور تمام امت مسلمہ کی طرف سے بہت ہی جزائے خیر عطا فرمائے کہ انہوں نے واقعی امت محمدیہ کے ساتھ ہمدردی اور خیر خواہی کا حق ادا کر دیا، دیکھئے یہ کتنا بڑا کام ہے کہ لاکھوں احادیث کے ذخیرہ میں سے چند ہزار احادیث کا انتخاب فرماتے ہیں، اور پھر چند ہزار میں سے چند عدد کا انتخاب، صرف ہماری اور آپ کی سہولت کے لئے کہ ہمیں دین پر چلنا آسان ہو جائے، ہماری دنیا و آخرت سداً رہے اس کے لئے کوشش فرما رہے ہیں، بہت غور سے ان احادیث کو اپنی زندگی کے تمام شعبوں میں ہم لوگوں کو پیش نظر رکھنا چاہیے، ان احادیث منتقہ کی افادیت اور جامعیت پر کوئی کہاں تک بیان کر سکتا ہے، بقول امام ابو داؤد کے لاکھوں حدیثوں کا لب لباب ہے،

حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ نے درس بخاری اور اسی طرح اوجز المسالک جلد سادس میں تحریر فرمایا ہے کہ امام ابو داؤد کی بعینہ ان احادیث کا انتخاب ان سے پہلے امام اعظم ابو حنیفہ ذکر چکے ہیں، البتہ امام اعظم نے ان چار کے علاوہ ایک اور مزید حدیث کا بھی انتخاب فرمایا ہے، لہذا کل پانچ ہوئیں، اور وہ یہ ہے: السلام من سلوا المسلمون من لسانہ ویدلہ، حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ یہ بھی فرماتے تھے کہ اس پانچویں حدیث کو غالباً امام ابو داؤد نے اس لئے نہیں لیا کہ اس کا مضمون اور معنی حدیث نمبر ۱۰۰۰۰ یعنی لا یومن احدکم الا سے مستفاد ہو رہا ہے۔

دراصل یہ، انما الاصل بالنیات والی حدیث بہت ہی اہم ہے اس کے لئے حضرات محدثین اس کو اپنی تعانیف کے شروع میں لاتے ہیں، حضرت شیخ فرماتے ہیں تصوف کی حقیقت صرف تصبیح نیت ہے، آدمی جو بھی کام کرے تجارت و زراعت، تصنیف و تالیف، درس و تدریس، محنت و مزدوری پہلے اپنی نیت درست کر لے، حسن نیت سے مباحات بھی عبادات میں داخل ہو جاتے ہیں، اور ایک موقع پر ارشاد فرمایا ہمارے

مذہب اس پر ہے حضرت ابو موسیٰ اشعرئی اور معاذ بن جبل کا ایک طویل قصہ یاد آیا جو ابو داؤد کی کتاب المحدث کے اوائل میں ہے، اور غالباً بخاری شریف میں بھی ہے، قصہ تو طویل ہونے کی وجہ سے حذف کیا جاتا ہے، البتہ اس کے آخر کا محکوم یہ ہے کہ یہ دونوں حضرات صحابی جن کا اوپر ذکر کیا آپس میں گفتگو فرما رہے تھے، ایک دوسرے کا حال دریافت کر رہے تھے، نیز یہ کہ عبادت میں ہر ایک کا معمول کیا ہے؟ ہر ایک نے اپنا معمول بیان کیا، پہلے ابو موسیٰ اشعرئی نے معمولات عبادات بیان کئے اس کو سننے کے بعد حضرت معاذ بن جبل نے یہ فرمایا، واما انا فارجو فی نومی ما، اور جو فی قوم متو، یعنی یہ کہ مجھ سے قورات بھر جا گا نہیں جاتا، زیادہ عبادات مجھ سے نہیں ہوتے، یہ قورات میں سوتا بھی ہوں اور اٹھ کر کچھ عبادت بھی کرتا ہوں، بقیہ مختصراً

سلوک و تصوف کی ابتداء انصاف الاعمال بالنیات ہے یعنی تصحیح نیت اور اس کا منتہی ان تعبد انفسہما کا اندش
تجراہ ہے۔

تصنیفاتِ امام ابو داؤد

امام ابو داؤد کی فنِ حدیث میں اس سنن کے علاوہ اور بھی دوسری تصانیف ہیں جن میں سے بعض ملتی ہیں اور بعض نایاب ہیں۔ مراسیل ابی داؤد، جس میں مصنف نے صرف روایاتِ مرسلہ کو ذکر فرمایا ہے، یہ مختصر سی تصانیف ہے اور سنن کے بعض نسخوں کے اخیر میں ملتی بھی ہے، بل الرعد علی القدر سیما، بل الناسخ والمنسوخ، بل ما یقتضی بہ اہل الابعاد، جس کا مطلب بظاہر یہ ہے کہ وہ احادیث جن کے روایۃ سند سب کے سب کسی خاص شہر کے باشندے ہوں، مثلاً کلہو بصریون، کلہو کوفیون، اس نوع کی سند کی احادیث کو یکجا جمع کر دیا ہے، مصنف کی عادت اس سنن میں بھی یہ ہے کہ بعض احادیث کے ذیل میں فرماتے ہیں، هذا الحدیث رواۃ کلہو بصریون، یہ چیز لطافتِ اسناد میں شمار ہوتی ہے، فضائل الانصاف، مسند مالک بن انس، یہ رسائل کی شکل میں ہے جو مجاز میں طبع ہو چکا ہے، امام ابو داؤد کی ایک اور تصنیف بھی معلوم ہوتی ہے جس کا نام کتاب بدء الوحی ہے، اس لئے کہ حافظ ابن حجر نے تہذیب جلد اول کے اوائل میں اس کا تذکرہ کیا ہے، لیکن ان کی جملہ تصانیف میں سب سے اعلیٰ و افضل اور جامع یہ سنن ہے۔

ایک مزید فائدہ کی بات سنئے وہ یہ کہ حافظ ابن حجر کی جو مشہور تصنیف تقریب التہذیب ہے اس میں انہوں نے اصالتاً تو تمام صحاح ستہ کے روایۃ کو ذکر فرمایا ہے، اور بعض روایۃ غیر صحاح کے بھی ذکر کئے ہیں اور ان پر لفظ تمییز لکھ دیا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ راوی صحاح ستہ کے روایۃ میں سے نہیں ہے ان سے الگ ہے، اور صحاح ستہ کی طرف اشارہ کرنے کے لئے انہوں نے رموز مقرر کئے ہیں، جن سے اشارہ کرتے ہیں اس بات کی طرف کہ اس راوی کی روایات صحاح میں سے فلاں فلاں کتاب میں ہیں، سو اگر وہ راوی ایسا ہے کہ اس کی روایات تمام صحاح ستہ میں ہیں تو اس راوی کے نام پر رمز جمع بناتے ہیں، جو اجتماع کا مخفف ہے، اور بیکاری کا رمز مخ اور مسلم کے لئے تم، اور سنن ابو داؤد کے لئے د، اور نسائی کے لئے ن اور ابن ماجہ کے لئے ق کیونکہ وہ قزوینی ہیں، اور اگر وہ راوی مراسیل ابو داؤد کا ہوتا ہے تو اس پر متد

(یہ منوگذاشتہ) اور میں اپنے سونے میں اللہ تعالیٰ سے اسی اجر و ثواب کی امید رکھتا ہوں جو جاگ کر عبادت کرنے میں میرے اس نقل کرنے سے مقصود یہ ہے کہ جب آدمی کی نیت درست ہو اور وہ طالبِ آخرت ہو، ہر چیز میں آخرت کو پیشِ نظر رکھتا ہو تو پھر ایسے شخص کو مباحات کرنے میں وہی ثواب ملتا ہے جو عبادات میں ہونا چاہئے۔

کا رد فرماتے ہیں۔ اور اگر کتاب الترمذی علی القدریہ کا راوی ہوتا ہے تو اس پر رد فرماتے دیکھ دیتے ہیں۔ ق سے اشارہ قدریہ کی طرف، اور ق سے ابو داؤد کی طرف، اور اگر وہ راوی مصنف کی تصنیف النسخ والمسنوخ کا ہوتا ہے، تو اس کے لئے رد فرماتے ہیں اور ما تفرّد بہ اہل الامصار کیلئے ف اور فضائل الانصار کیلئے صد، اور سند الکل بن النکب کد، اور المسائل کے لئے لے حافظ کے اس منہج سے محدثین کا امام ابو داؤد کی ان تصانیف کے ساتھ اعتناء معلوم ہوتا ہے۔

ما يتعلق بالمصنف

اب مقدمہ الکتاب کا دوسرا حصہ یعنی ما يتعلق بالمصنف ای الکتاب بیان کیا جاتا ہے، اس میں سب سے پہلے اسم الکتاب ہے۔

کتاب کا نام اور وجہ تسمیہ سو جانا چاہئے کہ ہمارے سامنے جو کتاب ہے اس کا نام سنسن ہے، اور سنن حدیث کی اس کتاب کو کہا جاتا ہے جس میں خاص طور سے احادیث احکام کو ابواب فقہیہ کی ترتیب پر جمع کیا جائے اور اس کتاب میں ایسا ہی ہے چنانچہ اس کی ابتدا کتاب الطہارۃ سے ہے اس کے بعد کتاب الصلوۃ، کتاب الزکوۃ ہے، جو فقہاء کی ترتیب ہے یہ پہلے گذر چکا ہے کہ احادیث کے کل مضامین آٹھ ہیں، اور جس کتاب میں وہ سب جمع ہوں گے اس کو جامع کہا جائے گا، چونکہ اس کتاب میں تمام ابواب ثمانیہ نہیں ہیں، گو اکثر مضامین ہیں، اس لئے اس کو جامع نہیں کہا گیا، اس میں کتاب التفسیر اسی طرح تواریخ، معاری اور رقائق یعنی زہد وغیرہ کے ابواب نہیں ہیں، بخلاف سنن ترمذی کے کہ اس میں دونوں باتیں ہیں کہ ابواب ثمانیہ پر مشتمل ہے، چنانچہ اس کی کتاب التفسیر اور کتاب الزہد بڑی طویل ہے، اور اس کی ترتیب ابواب فقہیہ کی ترتیب کے مطابق بھی ہے، اس لئے اس پر جامع اور سنن دونوں کا اطلاق کیا جاتا ہے۔

دراصل حضرات محدثین نے مختلف ہنج سے حدیث کی خدمت کی ہے اور مختلف طرز پر نواع نواع حدیث کی کتابیں تصنیف فرمائی ہیں، ہر نواع تصنیف کا نام بھی جدا رکھا گیا ہے، کسی کو سنن کہا جاتا ہے تو کسی کو جامع کسی کو معجم تو کسی کو مسند، کسی کو مستخرج تو کسی کو مستدرک وغیرہ وغیرہ بہت سی انواع واقسام ہیں جن کی مطلقاً کا جانا طلبہ کے لئے بہت ضروری اور مفید ہے، حضرت شیخ نور الدین مرقدہ نے مقدمہ لامع میں بڑی تفصیل سے انواع کتب حدیث کو مع اشکال کے بیان فرمایا ہے، اور احقر نے بھی الفیض السامی کے مقدمہ میں اچھی طرح بیان کیا ہے، آپ حضرات کو تھوڑا سا وقت نکال کر ان چیزوں کا مطالعہ ضرور کرنا چاہیے کہ بغیر محنت کے کچھ نہیں آتا، مسلم شریف میں آپ پڑھیں گے، ایک مقام پر ہے، لا یستطاع العلو براحۃ الجسر، کہ راحت

جسم کے ساتھ علم حاصل نہیں ہوتا، ع من طلبہ علی سہر اللیل
حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ طلبہ کے سامنے اس شعر کو بکثرت پڑھا کرتے تھے، اگر موقع ہوا تو اُگے چل کر
ان شاعرانہ ہم بھی بعض انواع کتب حدیث بیان کر دیں گے۔

غرض مُصَنَّف یعنی وجہ تالیف | ابو داؤد کی غرض اس کتاب سے مستدلات ائمہ کو جمع

کرنا ہے، یعنی ائمہ فقہاء نے اپنے اپنے مسائل میں جن جن احادیث سے استدلال فرمایا ہے وہ سب استدلال
اور دلائل اس کتاب میں آجائیں، اور ہر مذہب والے امام کی دلیل اس کتاب میں ملجائے اور واقعہ بھی ایسا
ہی ہے چنانچہ امام غزالیؒ نے تصریح فرمائی ہے، کہ ایک مجتہد کے لئے کتب حدیث میں سے صرف یہ ایک کتاب
ایسی ہے جو اس کے مقصد کے لئے کافی ہو سکتی ہے،

علامہ ابن قیمؒ غرض تالیف کے سلسلہ میں فرماتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ حاسدین و طاغین کی جانب سے
جب ائمہ فقہاء پر تنقیدیں اور قلت روایت کے اعتراضات کئے گئے تو امام ابو داؤدؒ نے چاہا کہ جدید طرز پر ایک
ایسی کتاب لکھی جائے جس میں مستدلات ائمہ بالاستیعاب سامنے آجائیں، تاکہ ان ناقدین کا منہ بند ہو،
امام ابو داؤدؒ نے اس خط میں جو انھوں نے اہل مکہ کے نام لکھا ہے، خود تحریر فرمایا ہے کہ میری اس کتاب میں امام
مالکؒ، سفیان ثوریؒ اور امام شافعیؒ کے اصول و دلائل موجود ہیں، چنانچہ ابن الاعرابیؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی
شخص کے پاس سوائے قرآن کریم اور سنن ابو داؤدؒ کے کوئی اور کتاب نہ ہو، نہ بیخج الغیہ تھا،

زمان تالیف | متعین طور سے یہ نہ معلوم ہو سکا کہ مصنفؒ اس کی تصنیف سے کس سنہ میں
فارغ ہوئے، البتہ یہ ملتا ہے کہ وہ جب اس کی تالیف سے فارغ ہوئے تو انھوں
نے اس کو اپنے مشہور اساتذہ امام احمد بن حنبلؒ کی خدمت میں پیش کیا تو انھوں نے اس کو پسند فرمایا، اور امام احمدؒ
کا سنہ وفات ۲۴۱ھ ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی تالیف سنہ مذکور سے پہلے ہو چکی تھی۔ واللہ
سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

سنن ابو داؤد کا مرتبہ باعتبار تعلیم کے | مرتبہ دوا اعتبار سے ہوتا ہے، ایک تو تعلیم کے

اعتبار سے یعنی تعلیمی ترتیب کیا ہوئی چاہیے، دوسرا
مرتبہ ممتد قوت کے اعتبار سے، تعلیم کے اعتبار سے ترتیب جو ہم نے اپنے اساتذہ سے سنی ہے، یہ ہے کہ
مکتوبہ شریف کے بعد ترمذی ہوئی چاہیے، اس لئے کہ طالب علم کو سب سے پہلے مذاہب ائمہ کو معلوم
کرنے کی ضرورت ہوتی ہے سو وہ مجملہ وظائف ترمذی کے ہے، امام ترمذیؒ خاص طور سے حدیث بیان

کرنے کے بعد مسئلہ ثابتہ بالحدیث اور اس میں اختلاف علماء و مذاہب پر روشنی ڈالتے ہیں، اب جب علماء کے مذاہب معلوم ہو گئے تو ضرورت پیش آئی اس بات کی کہ ہر ایک کی دلیل معلوم کی جائے، سو مستندات ائمہ کو ذکر کرنا وظیفہ ہے، امام ابو داؤد کا، لہذا ترمذی کے بعد ابو داؤد پڑھنی چاہئے، مسئلہ اور دلیل مسئلہ معلوم ہونے کے بعد ضرورت ہوتی ہے اس بات کی کہ طریق استخراج معلوم ہو یعنی یہ بات کہ یہ مسئلہ اس حدیث سے کیونکر ثابت ہو رہا ہے، سو طرق استخراج پر تنبیہ کرنا وظیفہ ہے امام بخاری کا، اسی وجہ سے وہ ایک ایک حدیث دس دس جگہ بلکہ اس سے بھی زیادہ ذکر کرتے ہیں، کیونکہ ایک ہی حدیث سے مختلف مسائل ثابت ہوتے ہیں، اس لئے سنن ابو داؤد کے بعد بخاری شریف پڑھنی چاہئے، اب جبکہ مسئلہ دلیل مسئلہ اور طریق استخراج تینوں باتیں معلوم ہو گئیں، تو اب پھر مزید استحکام و تائید کے لئے دوسرے دلائل شواہد کو حاصل کیا جاتا ہے، اور یہ چیز ملتی ہے مسلم شریف میں، کیونکہ وہ ایک مضمون کی متعدد احادیث کو مختلف اسانید سے یکجا ذکر فرما دیتے ہیں، لہذا جو تھار جہ ہو مسلم شریف کا، اب جب مذکورہ بالا سب چیزیں معلوم ہو گئیں تو اب ضرورت اس کی ہے کہ ان دلائل میں غور کر کے یہ دیکھا جائے کہ ان میں کوئی خالی یا علت خفیہ تو نہیں ہے، سو یہ بات حاصل ہوتی ہے سنن نسائی سے علل حدیث پر تنبیہ فرمانا ان کا خاص وظیفہ ہے، یہ ترتیب ہوئی اصول خمسہ کی باعتبار تعلیم و تعلم کے، متقدمین کے یہاں اہمات کتب پانچ ہی ہیں، چنانچہ امام نوویؒ نے تقریب میں ان ہی پانچ کتب کو کتب صحاح میں شمار کیا ہے، بعض علماء نے اہمات کتب، بجائے پانچ کے چھ قرار دی ہیں جو صحاح ستہ کے نام سے مشہور ہیں، اور مشہور یہ ہے کہ وہ چھٹی کتاب ابن ماجہ ہے، لہذا اب سب کے بعد اخیر میں اسی کو پڑھنے کا نمبر ہے، اس کی ایک وجہ یہ گھڑی جاسکتی ہے کہ امام ابن ماجہ اپنی اس کتاب میں بہت سی نادر حدیثیں لائے ہیں اور نوادر کا جاننا بعد ہی کی بات ہے۔

لیکن یہ ترتیب تعلیم کے اعتبار سے اس وقت ممکن ہے جب ایک ہی استاذ ان سب کتابوں کو یکے بعد دیگرے پڑھا رہا ہو، لیکن اگر ایک وقت ان کتب کے پڑھانے والے متعدد اساتذہ ہوں جو ہر کتاب اپنے اپنے گھنٹہ میں پڑھاتے ہوں، جیسا کہ آج کل ہمارے ان مدارس میں ہوتا ہے تو پھر وہاں یہ ترتیب ظاہر ہے کہ نہیں چل سکے گی، حضرت اقدس گنگوہی قدس سرہ چونکہ تنہا دورہ حدیث کی تمام کتابیں پڑھاتے تھے، اس لئے وہاں پر یہ ترتیب چل سکتی تھی، ہر حال یہ جو باتیں بیان کی گئیں تعلیمی ترتیب کے سلسلہ میں خواہ اس پر عمل کی نوبت نہ آئے لیکن اس سے ان حضرات مصنفین کا اپنا اپنا مخصوص طرز بیان اور ہر کتاب کی ایک خصوصیت سامنے آگئی جو طلبہ کے لئے مفید اور موجب بصیرت ہے۔

طبقات کتب حدیث

دوسرا مرتبہ جیسا کہ ہم شروع میں بیان کر چکے ہیں ممتد قوت کے اعتبار سے ہے، سو خاص سنن ابوداؤد کا مرتبہ معلوم کرنے سے پہلے مطلق کتب احادیث کے مراتب معلوم ہونے چاہئیں، کیونکہ حدیث کی کتابیں تو سینکڑوں کی تعداد میں ہیں، اور سب کی سب حجتہ وقابل استدلال نہیں ہیں، ممتد وضعف کے لحاظ سے مختلف ہیں، اس سلسلہ میں حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب قدس سرہ نے ایک نہایت مفید اور مختصر رسالہ تصنیف فرمایا ہے، جس کا نام ہے، **مایجب حفظہ للناظر**، اس میں شاہ صاحب قدس سرہ نے ممتد قوت کے اعتبار سے کتب حدیث کے طبقات و مراتب بیان فرمائے ہیں، حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ درس بخاری میں اس رسالہ کی اہمیت بیان فرمایا کرتے تھے اور فرماتے کہ واقعی یہ رسالہ قابل حفظ ہے، شاہ صاحب نے اس کا نام **مایجب حفظہ للناظر** رکھا ہے، اور پھر حضرت شاہ صاحب نے اس رسالہ میں جو طبقات کتب بیان فرمائے ہیں، ان سب کو بیان فرمایا کرتے تھے نیز حضرت شیخ نے اس رسالہ سے ان طبقات کتب کو لامع الدراری کے مقدمہ میں بھی ذکر فرمایا ہے، حضرت شاہ صاحب اس رسالہ میں تحریر فرماتے ہیں کہ طبقات کتب حدیث پانچ ہیں،

طبقة اولیٰ . وہ کتب ہیں جن کی جملہ احادیث حجتہ وقابل استدلال ہیں، بلکہ رتبہ ممتد کو پہنچی ہوئی ہیں، جو حدیث قوی کا سب سے اعلیٰ درجہ ہے، اس طبقہ میں تقریباً وہ تمام کتابیں داخل ہیں جو اسم صحیح کے ساتھ موسوم ہیں، اور بعض اس کے علاوہ ہیں، اس طبقہ میں شاہ صاحب نے **موطا مالک**، **مجمیع صحیح ابن خزيمة**، **صحیح ابن حبان**، **صحیح ابوعوانہ**، **صحیح ابن السکین**، **المتقی لاین الجارود** اور **مستدرک حاکم** کو شمار کیا ہے،

طبقة ثانیہ . وہ کتابیں ہیں جن کی احادیث صالحہ للاخذہ وقابل استدلال ہیں، اگرچہ ساری ممتد کے درجہ کو نہ پہنچی ہوں اور کسی حدیث کے حجتہ ہونے کے لئے اس کا رتبہ ممتد کو پہنچنا ضروری نہیں ہے، کیونکہ حدیث حسن بھی حجتہ وقابل استدلال ہے، اور اس طبقہ میں یہ کتابیں ہیں، **ابوداؤد**، **ترمذی**، **نسائی** اور **مسند احمد** بھی اسی طبقہ میں ہے اس لئے کہ اس میں جو بعض روایات ضعیف ہیں وہ حسن کے قریب ہیں۔

طبقة ثالثہ . ان کتب کا ہے جن میں سب قسم کی روایات ملتی ہیں، قابل استدلال اور غیر قابل استدلال جیسے **ابن ماجہ**، **مسند ابوداؤد الطیلسی**، **مسند ابویعلیٰ**، **الموصلی**، **مسند البزار**، **مصنف عبدالرزاق**، **مصنف ابویجر**، **ابن ابی شیبہ**، **المعجم الاثلاثہ للطبرانی**، **سنن البیہقی**، **شعب الایمان للبیہقی**، **سنن دارقطنی**، **العملیہ لابن نعیم** اور تفسیر کی کتابیں۔ جیسے **تفسیر ابن مردودہ**، **الدر المنثور فی التفسیر بالآثار وغیرہ** وہ تمام کتب حدیث جو تنبیہ میں لکھی گئیں۔

طبقة رابعہ . ان کتب کا ہے جن کی ہر حدیث پر ضعف کا حکم لگایا جائے گا، یعنی بشرطیکہ وہ حدیث صرف اسی کتاب میں ہو، اور دوسرے طبقات کی کتب میں نہ ہو، جیسے **حکیم ترمذی** کی **توادر الاصول**، **دیلمی** کی **مسند الفردوس**

الکامل لابن عدی، کتاب الضعفاء للعقلی اور تاریخ کی کتابیں جیسے تاریخ الخلفاء، تاریخ ابن عساکر، تاریخ ابن الجبار اور تاریخ الخطیب البغدادی وغیرہ یعنی ان کتب میں جو احادیث مذکور ہیں وہ سب ضعیف ہیں۔

طبقہ خامسہ کتب موضوعات کا ہے، جن میں صرف احادیث موضوعہ ہی ذکر کی گئی ہیں، علماء محققین و محدثین ناقدین نے بہت سی کتابیں ایسی لکھی ہیں جن میں وہ صرف احادیث موضوعہ کو تلاش کر کے لائے ہیں تاکہ عام اہل علم ان سے باخبر ہو کر دھوکہ میں آنے سے بچیں، چنانچہ الموضوعات الکبریٰ، ابن الجوزی کی اس مسند کی مشہور کتاب ہے، اور بھی متعدد کتب ہیں، اللالی المصنوعہ فی الاحادیث الموضوعہ، سیوطی کی، الموضوعات الکبریٰ، المصنوعہ فی معرفۃ الموضوع دونوں ملا علی قاری کی، تذکرۃ الموضوعات، شیخ محمد طاہر بیہقی کی، تنزیہ الشریعہ عن الاخبار الشنیعہ، ابن عراق کی، اور التواضع الجملہ، شوکانی کی، موضوعات المعانیج، قزوینی کی۔

مذکورہ بالا بیان سے تو معلوم ہو گیا کہ صحاح ستہ میں سے صحیحین اور مؤطا مالک طبقہ اولیٰ میں داخل ہیں، اور سنن ابن ماجہ طبقہ ثانیہ میں سے ہے، اور سنن ثلاثہ (ابوداؤد، ترمذی اور نسائی) طبقہ ثانیہ میں سے ہیں اور صحاح ستہ میں سے کوئی کتاب طبقہ رابعہ کی نہیں ہے۔

تنبیہ نمبر ۱: جانتا چاہئے کہ شاہ عبدالغفر صاحب قدس سرہ نے اپنے رسالہ عجائبات فہم میں طبقات کتب حدیث چار ذکر فرمائے ہیں، اور فیما بین حفظہم للناظر میں پانچ طبقے شمار کرائے ہیں، جیسا کہ ابھی بیان کے کئے گئے، سو اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ عجائبات میں جو تقسیم کی گئی وہ عمدہ و شہرت دونوں کے اعتبار سے ہے اور نہما بین حفظہم میں صرف عمدہ و ضعف کے لحاظ سے ہے، اس لئے اس میں ایک قسم بڑھ گئی۔

تنبیہ ثانی: شاہ ولی اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے جو طبقات کتب کے مراتب قرار دیئے ہیں، ان میں حدیث کی عمدہ و قوت کا مدار گویا کتابوں پر رکھا ہے، چنانچہ شاہ صاحب قدس سرہ صحیحین کی احادیث کو غیر صحیحین پر مقدم رکھتے ہیں، اور گویا کسی حدیث کا بخاری و مسلم میں ہونا ہی ترجیح کے لئے کافی ہے، یہی مسلک ابن الصلاح محدث کا ہے، لیکن شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے عمدہ حدیث کا مدار کتابوں پر نہیں رکھا، بلکہ عمدہ حدیث کا مدار رجال، سند اور اصولی قدر پر رکھا ہے، اور یہی مسلک محقق ابن ہمام کا ہے۔

۱۔ مولانا عبدالحلیم چشتی نے عجائبات فہم مصنفہ شاہ عبدالغفر صاحب دہلوی کی اردو شرح فوائد جامعہ میں شیخ عبدالحق محدث دہلوی کے ترجمہ میں اس موضوع پر تدریس تفصیل سے بحث کی ہے۔ یہ عبدالحلیم چشتی مولانا عبدالرشید نعمانی صاحب التعانیف کے برادر ہیں انھوں نے عجائبات فہم کی بڑی عمدہ محققانہ اردو زبان میں شرح لکھی ہے، فوائد جامعہ کے نام سے پاکستان کے کافی حصہ پہلے شائع ہوئی تھی۔

صحابہ سے کما بین فرق مراتب

اب صحابہ سے کما بین فرق مراتب سنئے! سو جانتا چاہئے کہ

امم السنۃ تو گویا بالاتفاق بلکہ یہ کہئے عند الجہوری مع بخاری ہے۔ چنانچہ مشہور علی الاستہ ہے، انہ امم الکتاب بعد کتاب اللہ تعالیٰ۔

لیکن حضرت امام شافعیؒ سے منقول ہے، لا اعلیٰ کتابا اجمع من المؤطا، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ منقول اس وقت کا ہے جبکہ مجہم کا وجود بھی نہیں ہوا تھا، امام شافعیؒ کی وفات سنہ ۲۰۴ھ ہے اور امام بخاریؒ کی ولادت سنہ ۲۵۵ھ ہے، اس سے معلوم ہوا کہ حضرت امام شافعیؒ کے انتقال کے وقت امام بخاریؒ کی عمر صرف دس سال تھی، اسی طرح ابو علی نیشاپوریؒ (مذہب عالم صاحب مستدرک کے استاذ ہیں) سے جو مروی ہے ماتت ادیبہ السماء کتاب امم من مسلم، اس کی بھی علماء نے مختلف توجیہات فرمائی ہیں، مشہور جواب یہ ہے کہ صفحہ میں مسلم کی ترجیح مقصود نہیں بلکہ من ترتیب اور جودۃ نظم کے اعتبار سے ترجیح مقصود ہے، اور یہ صحیح ہے اس لئے کہ ترتیب اور من سیاق اور دقت اسناد میں مسلم شریف واقعی سب سے اونچی ہے، وہ ایک مضمون کی جملہ روایات کو ہمیں طرہ کیا کیا حدیث سلیقہ اور عمدگی کے ساتھ بیان کر دیتے ہیں، امام نوویؒ نے بھی شرح مسلم کے شروع میں اسانید پر کلام کرتے ہوئے اس چیز کا بہت ہی شد و مد کے ساتھ اظہار فرمایا ہے اور امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ کے طرز بیان کی مدح فرمائی ہے۔

بہر حال بخاری شریف کا مرتبہ حقہ وقوۃ میں مسلم سے بڑھا ہوا ہے، اور اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ بخاری کی روایات مستکم فیہا مسلم کی روایات مستکم فیہا سے کم ہیں، اگرچہ جواب سب کا دیا گیا ہے، چنانچہ صحیح بخاری کی روایات مستکم فیہا جو صرف بخاری ہی میں ہیں، ان کی تعداد اٹھ سو ہے، اور صحیح مسلم کی وہ روایات جو مستکم فیہا ہیں، پوری ایک سو ہیں، اور ایسی روایات جن کی تحریک دونوں نے کی ہے، یعنی وہ روایات متفق علیہ اور مستکم فیہا ہیں، ان کی تعداد تیس ہیں، لہذا مسلم کی مستکم فیہا روایات بخاری سے ۲۲۲ زائد ہیں، ان روایات مستکم فیہا کی تعداد بحساب ابجد بعض علماء نے تقسیم کی ہے،

فَدَعَا لِحَقِّهِ وَفَاوَّ لِسُلَيْمٍ وَبَلَّ لَهَا فَاَحْفَظْ وَرَقِيتَ مِنَ الرَّوْدِ

۲۲۲

۱۰۰

۴۸

ایک دلیل یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے اپنی صحیح کا انتخاب چھ لاکھ احادیث سے فرمایا ہے اور امام مسلمؒ نے صرف تین لاکھ سے انتخاب فرمایا ہے،

بخاری شریف کے بعد مرتبہ مسلم شریف کا، پھر اس کے بعد عند الجہوری مرتبہ ابوداؤد کا، لیکن ابن

سید الناس کی رائے یہ ہے کہ سنن ابوداؤد اور مسلم دونوں ایک درجہ میں ہیں، لیکن یہ قول جمہور کے خلاف ہے، اس کے بعد مشہور یہ ہے کہ ترمذی شریف کا مرتبہ ہے، لیکن بہت سے حضرات کی تحقیق یہ ہے کہ نسائی شریف کا درجہ ترمذی سے اونچا ہے، یہی ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کی رائے ہے اور قرین قیاس بھی یہی ہے اس لئے کہ ترمذی کی ایسی روایات شکم فیہا جن پر ابن الجوزیؒ نے وضع کا حکم لگایا ہے، تیس ہیں اور نسائی شریف میں صرف دس حدیثیں ایسی ہیں جن پر ابن الجوزیؒ نے وضع کا حکم لگایا ہے، اور بعض مغارب نے تو یہاں تک کہدیا جیسا کہ علامہ سخاویؒ نے فتح المغیث میں نقل کیا ہے کہ نسائی شریف کا درجہ بخاری سے بھی اونچا ہے، دوسری وجہ وہ ہے جو اس واقعہ سے معلوم ہوتی ہے کہ امام نسائیؒ نے جب سنن کبریٰ تالیف فرمائی جس میں سب طرح کی روایات تھیں قوی اور ضعیف تو امیر وقت نے آپ سے سوال کیا، احمداً صحیح، فقال لا فقال الاھبیر فاكتب منه الصحیح، جبراً فخلص منها الضعفی وسواء المجتبى (بالبلد والوزن) یعنی کیا اس کی سب احادیث صحیح ہیں؟ امام نسائیؒ نے فرمایا نہیں، تو اس پر امیر نے کہا کہ اس میں سے صرف صحیح روایات الگ لکھیے، اس پر امام نسائیؒ نے سنن کبریٰ کی تمغین کر کے اس سے صرف احادیث صحیحہ کو لیا، اور اس سنن صغریٰ کا نام المجتبى رکھا یا کہ ساتھ یا المجتبى نون کے ساتھ دونوں قول ہیں، ایک صورت میں ماخوذ ہوگا اجتہاد (بالبار) سے، جس کے معنی ہیں انتخاب اور پسند کرنے کے اور دوسری صورت میں ماخوذ ہوگا اجتہاد (بالنون) سے جس کے معنی پھل وغیرہ پھینک دینے کے ہیں، حاصل معنی دونوں کا ایک ہی ہے۔

علامہ نور شاہ کشمیریؒ کی رائے یہ ہے کہ نسائی شریف کا مرتبہ ابوداؤد سے بھی اونچا ہے، اور دلیل میں یہ پیش فرماتے ہیں کہ امام نسائیؒ نے خود ارشاد فرمایا ہے، ماخرجت فی الضعفی فصحیح۔ معنی میں نے اس سنن صغریٰ میں جتنی روایات ذکر کی ہیں وہ سب صحیح ہیں، اور امام ابوداؤدؒ نے اپنی سنن کے بارے میں فرمایا ہر ما لم اذکر فیہ شیء فهو صالح، یعنی جس روایت پر میں کچھ کلام نہ کروں (اور ایسی روایات سنن ابوداؤد میں بہت ہیں) تو وہ صالح ہے اور صالح عام ہے صحیح و حسن دونوں کو شامل ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ سنن صغریٰ افضل ہے سنن ابوداؤد سے۔

سنن ابن ماجہ اور سادس رستہ میں علماء کا اختلاف | اب سب سے اخیر میں سنن ابن ماجہ کا مرتبہ ہے بالاتفاق اس

لئے کہ اس میں بہت سی روایات ضعیف ہیں، حافظ ذہبی کی رائے یہ ہے کہ اس میں ایسی روایات جو مجتہد اور متاہل استدلال نہیں ہیں، وہ تقریباً ایک ہزار ہیں اور ایسی احادیث جو بالکل مطروح اور ساقط الاعتبار ہیں وہ تیس کے قریب ہیں، اور ابن الجوزیؒ نے تو ان کو موضوعات میں داخل کیا ہے اور حافظ مزیؒ نے قاعدہ کلیہ فرمادیا، اس بنا

انفرد بہ ابن ماجہ نہ ضعیف، کہ جو روایت ایسی ہو کہ صرف ابن ماجہ میں ہو اور صحاح ستہ کی کسی دوسری کتاب میں نہ ہو وہ ضعیف ہے، لیکن حافظ ابن حجر نے اس قاعدہ کلیہ کو تسلیم نہیں کیا ہے، اور یہ فرمایا ہے کہ علی الاطلاق ایسا نہیں ہے، گویا یہ ہے کہ اس میں بہت سی حدیثیں ضعیف اور منکر ہیں۔

حضرت شیخ نے مقدمہ لائحہ میں لکھا ہے کہ مستندین نے سنن ابن ماجہ کو اصول اور اہیات کتب میں شمار نہیں کیا، چنانچہ امام نوویؒ نے تقریب میں اہیات کتب صرف پانچ قرار دی ہیں یعنی ان کے نزدیک صحاح ستہ کے بجائے "عارضہ" ہے، یعنی صحیح بخاری، صحیح مسلم، جامع ترمذی، سنن ابوداؤد اور سنن نسائی، ابن ماجہ کو انہوں نے نہیں لیا، کہا جاتا ہے، "اول من غلبہ الی الاصول ابن طاہر المقدسی، یعنی ابن ماجہ کو کتب صحاح میں سب سے پہلے ابن طاہر المقدسی نے داخل کیا، یہ ابن طاہر المقدسی وہی ہیں جن کی دو کتابیں شروط الاثر السته اور اطراف الکتاب السته بہت مشہور ہیں، ان دونوں کتابوں میں انہوں نے صحاح کی پانچ کتابوں کے ساتھ چھٹی کتاب ابن ماجہ کو بھی لیا ہے، اور بعض حضرات نے بجائے ابن ماجہ کے موطا مالک کو سادس ستہ قرار دیا، چنانچہ ریزن بن معاویۃ العبدریؒ انہیں میں سے ہیں بلکہ اصل وہی ہیں، انہوں نے اپنی کتاب تجرید الصحاح میں کتب خسرہ اور بجائے ابن ماجہ کے موطا کی احادیث کو لیا ہے، اسی طرح ابن الاثیرؒ بخاری نے جامع الاصول لا احادیث الرسول میں صحاح ستہ کی احادیث کو جمع کیا ہے، اور ابن ماجہ کے بجائے موطا کو لیا ہے، اور ابو سعید علانی نے بجائے اس کے سنن دارمی کو سادس ستہ قرار دیا ہے، اور ابو الحسن سندھ گن فرماتے ہیں کہ حمادی کی شرح معانی الآثار احسن ہے کہ اس کو صحاح ستہ میں شمار کیا جائے فائزہ مدیم النظم فی بابہا۔

صحاح ستہ کی بعض خصوصیات ہر کتاب کی جو کچھ خصوصیات ہوا کرتی ہیں، صحاح ستہ میں

بخاری شریف میں بڑی خصوصیت و اہمیت اس کے تراجم کو حاصل ہے، چنانچہ مشہور ہے، فقہ البخاری فی تراجمہ حضرت شیخ الحدیث مرقدہؒ کی تراجم بخاری میں لکھا ہے کہ امام بخاریؒ کی ساری کمائی ان کے تراجم میں ہے، تراجم بخاری میں لطیف اشارات اور دقیق طرق استنباط پائے جاتے ہیں جس سے حضرت امام بخاریؒ کی باریک بینی اور بالغ نظری کا پتہ چلتا ہے، بعض مرتبہ ترجمۃ الباب اور حدیث الباب میں بظاہر کوئی مناسبت نظر نہیں آتی، نیز بعض تراجم مکرر معلوم ہوتے ہیں، حالانکہ وہاں غرض مختلف ہوتی ہے وہی وجہ ہے کہ شرح بخاری

سے احوال حدیث کی ایک خاص قسم کی کتاب کا اصطلاحی نام ہے، جس کا تصانیف انشاء اللہ آگے آئے گا۔

کو اس کے تراجم مل کرنے کے لئے مستقل اصول و ضوابط بنانے پڑے، حضرت شیخ نور الدین مقدمہ نے مقدمہ لایع میں اولاً شاہ ولی اللہ صاحب نور اللہ مرتبہ کے تحریر فرمودہ میں اصول اور اس کے بعد حضرت شیخ الہند کے بیان فرمودہ پندرہ اصول تراجم نقل فرمائے ہیں، پھر اس کے بعد مختلف شروہ، بخاری میں یا تراجم میں غور کرنے اور شروہ کے مطالعہ سے جو اصول خود حضرت شیخ کے ذہن میں آئے ان کو ذکر فرمایا ہے، بغیریکہ سب مل ملا کر ستر اصول ہو گئے جن کو بڑی وضاحت اور ذکر امثلہ کے ساتھ تفصیل سے لامع الدراری کے مقدمہ میں تحریر فرمایا ہے، واقعی حضرت شیخ نے حتی الاستطاعۃ تراجم بخاری کے مل کرنے کا حق ادا فرمایا، گو مشہور یہ ہے کہ تراجم بخاری کی شرح کا قرض امت کے ذمہ ابھی تک باقی چلا آ رہا ہے۔

ادریج مسلم کی ایک نمایاں خصوصیت اور وصف امتیازی یہ ہے کہ وہ ایک معنوں کی جملہ احادیث کو بڑی خوبصورتی یعنی حسن ترتیب کے ساتھ یکجا بیان فرماتے ہیں، ایک حدیث کی متعدد اسانید کو بڑے سلیقہ سے ذکر فرماتے ہیں، جس کو حضرات محدثین، ی بخوبی سمجھ سکتے ہیں، ہم اور آپ جیسے طلبہ کی رسائی ان باریکیوں تک کہاں ہے، چنانچہ امام نوویؒ نے اپنی شرح مسلم کے شروع میں جا بجا امام مسلم کی اس حسن ترتیب اور جودۃ وضع کا ذکر فرمایا ہے، اس کتاب میں گو صورتہ تراجم الیواب مفقود ہیں لیکن فی الواقع مضامین کے اعتبار سے اصل کتاب محبوب اور مرتب ہے، ہر باب صلاحت شخص اس کی احادیث پر سرخیاں اور تراجم قائم کر سکتا ہے، چنانچہ موجودہ تراجم جو حاشیہ میں درج ہیں وہ امام نوویؒ شارح مسلم کی جانب سے ہیں، بعض لوگ کہتے ہیں کہ امام نوویؒ کے قائم کردہ تراجم صحیح مسلم کے شایان شان نہیں ہیں، اور ان سے کتاب کا حق ادا نہیں ہوتا، میں کہتا ہوں آپ سے ہو سکے تو آپ حق ادا کر دیجئے خواہ مخواہ کی بات ہے، لوگوں کو رائے زنی اور تنقید میں مزہ آتا ہے، امام نوویؒ کی اس شرح میں بڑی فیروہ رکت ہے، مسلم شریف کی نہایت نفیس اور جامع شرح لکھی ہے، فجزاء اللہ عنا احب الجزاء اور ترجمہ شریف کی سب سے اہم قابل اعتبار چیز جو نہایت محنت طلب ہے، اور اس زمانہ میں اس پر کوئی مستقل کتاب نہیں ہے، وہ ان کا قول فی الباب عن فلاں وفلاں ہے، یعنی ان روایات کی تخریج کہ یہ روایات جن کا وہ حوالہ دے رہے ہیں، کہاں اور کس کتاب میں ہیں۔

یہ تقریر مشہور کی ہے، اور یہ نفی اسی وقت کے اعتبار سے ہے، درنہ اب قریب ہی میں اس موضوع پر مستقل ایک کتاب کراچی سے شائع ہوئی ہے، جس کا نام ہے، کشف النقاب عما یقولہ المفرد فی الباب، اور قدیم شرح نے اس سلسلہ میں جو کچھ لکھی ہیں جیسے ابن سید الناس، حافظ عراقی اور حافظ ابن حجر وغیرہ وہ اب نایاب ہیں۔

اور نسائی شریف کی ایک خاص چیز یہ ہے کہ وہ بعض احادیث پر اس طرح کلام فرماتے ہیں، قال
ابن عبد الوہب هذا الحديث خطأ، تو یہاں پر تحقیق طلب چیز یہ ہوتی ہے کہ جس چیز پر مصنف نقد فرما رہے ہیں
وہ کیا ہے؟ نیز اس کا مقابل جو جواب ہے وہ کیا ہے؟ ویسے نسائی شریف کے تراجم ابواب کو بھی خاص اہمیت
حاصل ہے، لیکن چونکہ اس خصوصیت میں بخاری شریف اس سے فائق ہے اس لئے اس کو نظر انداز کر دیا
جاتا ہے، اور میرا اندازہ ہے کہ نسائی شریف کی کتاب الطہارۃ دقیق اور مشکل ہے، اور اس کے ابواب
خاص طور سے قابل اعتبار ہیں۔

اور ابن ماجہ کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں بہت سی نادرا اور غریب حدیثیں ہیں، نیز چونکہ اس کے اندر
ضعف بکثرت ہیں اور بعض روایات موضوع بھی ہیں، اس لئے اس کو ذرا سنبھل کر پڑھنے اور پڑھانے کی ضرورت
ہے، یعنی یہ کہ اس کی احادیث موضوع اور مطرودہ پر تنبیہ اور ان کی نشاندہی کی جائے۔

اور محمد ابی شریف کی خصوصیات میں ایک ممتاز چیز اس کی افکار ہیں، امام طحاویؒ اولاً مذہب حنفی کی ترویج
کو بطریق روایت ثابت فرماتے ہیں، اس سے فاسخ ہونے کے بعد دلیل عقلی کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، اور مذہب
حنفی کی ترویج بطریق روایت و نظر عقل بیان فرماتے ہیں،

اب ہم سنن ابوداؤد کی کچھ خصوصیات اور بعض عادات مصنف کو ذکر
خصائص سنن ابوداؤد کرتے ہیں۔

۱۔ سنن ابوداؤد میں مجملہ دیگر خصوصیات کے ایک اہم چیز قال ابوداؤد ہے، اس کی غرض کا جانا بہت اہم
ہے، چنانچہ کبھی تو وہ اس سے اختلاف رواۃ فی الاستاذ کو بیان کرتے ہیں، اور کبھی اختلاف رواۃ فی الفاظ
الحديث کو بیان کرتے ہیں، اور کبھی صرف تعدد طرق وغیرہ کی طرف اشارہ کرتے ہیں، اب ہر مقام پر قال
ابوداؤد کا مطلب سمجھنا اور ان اختلافات اور فروق کو سمجھنا جن کو وہ بیان کرنا چاہتے ہیں، ایک اہم کام ہے
ان اقادیل ابوداؤد کی جتنی صحیح تشریح و توضیح صاحب بذل الفہم و دسنے کی ہے، ایسی کسی اور شارح نے ہمارے
علم کے اعتبار سے نہیں کی ہے۔

۲۔ ایک عادت مصنف کی یہ ہے کہ وہ بعض مرتبہ جب کسی حدیث کی سند کو بیان کرتے ہیں تو وہ ایک سند
کے کیسا تھامی حدیث کی دوسری سند بھی ساتھ ہی چلا دیتے ہیں، اور پھر ہر سند کے جو الفاظ مروی ہوتے ہیں
ان کو الگ الگ ممتاز کر دیتے ہیں، اس طرح اگرچہ دوسرے حضرات مصنفین بھی کرتے ہیں لیکن بہت کم، سنن
ابوداؤد میں یہ چیز بہت کثرت سے پائی جاتی ہے، غالباً اسی وجہ سے اس کو اس کتاب کے خصائص میں ذکر کیا
جاتا ہے۔

۴۔ مصنف کی ایک عادت یہ ہے کہ وہ بسا اوقات ترجمۃ الباب کے ذریعہ جمع بین الروایات اور دفع تعارض کی طرف اشارہ فرماتے ہیں جس کا کتاب کے مطالعہ سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

۵۔ منجملہ اس کے وہ ہے جس کی تصریح مصنف نے خود فرمائی ہے، اپنے اس خط میں جو انہوں نے اہل مکہ کے نام لکھا ہے، وہ یہ ہے کہ امام ابو داؤد اس سنن میں کسی ایسے راوی کی حدیث کو نہیں لائے ہیں، جو ان کے نزدیک متروک ہو۔

۶۔ اسی طرح مصنف نے اپنی سنن کے بارے میں یہ بھی فرمایا ہے، انما یقدم روایتہ الا قدم علی اللفظ یعنی اگر کسی حدیث کی دو سندیں ہیں، جن میں سے ایک کے راوی اقدم ہیں (وہ سند عالی اور کم وسائط والی ہے) اور دوسری سند کے راوی احفظ ہیں تو وہ آدل الذکر کو اختیار کرتے ہیں، یعنی سند عالی کو اختیار کرتے ہیں گو اس کے رواۃ احفظ ہوں۔

۷۔ نیز مصنف کی ایک عادت یہ ہے جو ان کے اسی رسالہ مذکورہ سے مستفاد ہے کہ ان کا اصل منشا یہ ہے کہ ترجمۃ الباب کو ثابت کرنے کے لئے اس کے ذیل میں بس ایک ہی روایت لائیں بشرطیکہ اس سے پورا ترجمہ ثابت ہو رہا ہو، اور اگر وہ کسی باب میں ایک سے زائد حدیث لاتے ہیں، تو وہ کسی خاص فائدہ کے تحت ہوتی ہے، مثلاً یہ کہ اس دوسری حدیث میں کسی لفظ کی زیادتی ہے جو اول میں نہیں پائی جاتی یا اور کسی خاص فائدہ کے پیش نظر اس خصوصیت کا حامل یہ ہے کہ مصنف کا مقصود جمع روایات اور تکثیر روایات نہیں ہے، بلکہ ترجمۃ الباب کو ثابت کرنا ہے، جس کے لئے ایک یا دو حدیثیں کافی ہیں، بخلاف امام نسائی و امام مسلم کے وہ ایک حدیث کو متعدد طرق سے لاتے ہیں ان کے پیش نظر تکثیر طرق ہے، بعض مرتبہ وہ کسی حدیث کو اپنی کتاب میں دس بارہ بلکہ اس سے بھی زائد طرق کے ساتھ لاتے ہیں۔

۸۔ نیز مصنف نے اس رسالہ میں اپنی ایک عادت یہ بھی بیان فرمائی ہے کہ وہ بسا اوقات طویل حدیث کا اختصار کرتے ہیں، اور اس حدیث کا صرف وہ حصہ ذکر کرتے ہیں جو ترجمۃ الباب کے مناسب اور اس سے متعلق ہو، اس لئے کہ پوری حدیث ذکر کرنے کی صورت میں اس حدیث کا جو جزو مقصود ہے وہ بعض لوگوں کے حق میں مخفی رہ سکتا ہے، یعنی یہ پتہ چلنے میں دشواری ہوگی کہ اس طویل حدیث کا کونسا حصہ مقصود ہے۔

۹۔ نیز ایک خصوصیت اس کی حسب تصریح مصنف یہ ہے کہ انہوں نے اس کتاب کی احادیث جو صرف چار ہزار آٹھ سو ہیں ان کا انتخاب پانچ لاکھ احادیث سے کیا، جبکہ مسلم کے بارے میں یہ مشہور ہے کہ اس کی انتخاب تین لاکھ احادیث سے ہے۔

۱۰۔ اس کتاب کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ یہ اول السنن ہے، یعنی اس طرز کی یہ پہلی کتاب ہے، اور

اس سے پہلے حدیث کی تصانیف جو اسیع اور مسانید کے قبیل سے تھیں۔

منظور نیز ایک خصوصیت اس کی یہ ہے کہ احادیث احکام پر ایسی جامع کتاب اس سے پہلے نہیں لکھی گئی، فقہی احادیث کا جتنا بڑا ذخیرہ اس میں پایا جاتا ہے کسی دوسری کتاب میں نہیں ہے، چنانچہ بعض علماء جیسے ابن الاثیرؒ و امام غزالیؒ نے تصریح فرمائی ہے کہ کتب حدیث میں سے صرف یہ ایک کتاب مجتہد کے لئے کافی ہے۔

۱۱۔ اس کتاب کے بارے میں ایک بات یہ بھی گئی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خواب میں فرمایا: من اراد ان یتسلک حسنی فلیقرأ سنن ابی داؤد جو میری سنت کے ساتھ تمسک یعنی اتباع کرنا چاہے اس کو سنن ابوداؤد پڑھنا چاہئے، اور خواب دیکھنے والے کہا گیا ہے کہ ابوالعلاء انوار دی ہیں۔

یہ بحث بھی خصائص ابوداؤد میں سے ہے، اور علماً ماسکت عنہ ابوداؤد کی بحث کے مابین اختلافی ہے، اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ امام

ابوداؤد روایات کی تحریر کے ضمن میں اختلاف روایت فی الاسناد کو بھی بیان فرماتے رہتے ہیں، اور پھر جس راوی کی متابعت ان کے علم میں ہوتی ہے اس کو بھی ذکر فرمادیتے ہیں جس سے ایک روایت کا رائج اور دوسری کا مرجوح ہونا خود ہی مستفاد اور مخرج ہو جاتا ہے، غرضیکہ ایسا منبع اختیار فرماتے ہیں جس سے فن حدیث سے مناسبت رکھنے والے باخبر حضرات انداز لگا سکتے ہیں کہ یہ روایت کس درجہ کی ہے، اور بعض مرتبہ مصنف خود کسی طریق کے رائج ہونے کی تصریح یا کم از کم اشارہ فرمادیتے ہیں، لیکن بعض جگہ ایسا ہوتا ہے کہ روایت ذکر کرنے کے بعد بالکل خاموش چلے جاتے ہیں، روایت میں کوئی اختلاف یا کسی قسم کا کوئی اضطراب کچھ نہیں بیان فرماتے، اب یہاں یہ سوال ہوتا ہے کہ جس روایت پر مصنف سکوت فرما رہے ہیں وہ کس درجہ کی ہے، سوال اس قسم کی روایات کے بارے میں مصنف نے اس رسالہ میں جو اہل مکہ کے نام ہے، لکھا ہے: ما لہذا ذکر فیہ شیئاً فہو مصالح یعنی جس حدیث پر میں کوئی کلام نہ کروں اس کو مصالح یعنی قابل احتجاج سمجھنا چاہئے، اب مصنف نے تو فرمایا کہ اس طرح کی روایت میرے نزدیک معتبر اور قابل استدلال ہوتی ہے، لیکن حضرات محدثین کا اس میں اختلاف ہے، اور اس میں تین قول مشہور ہیں، ایک قول وہ ہے جس کو ابن منذرؒ اور ابن السکینؒ نے اختیار کیا ہے وہ یہ ہے کہ ماسکت علیہ ابوداؤد بلا تردد حجتہ اور محکمہ ہے، دوسرا قول وہ ہے جس کو امام نوویؒ اور ابن الصلاحؒ نے اختیار کیا ہے وہ یہ کہ اگر خارج سے اس کا ضعف ثابت نہ ہو تو وہ حسن کے درجہ میں ہے۔

حجتہ اور قابل استدلال ہے، تیسرا قول وہ ہے جس کو حافظ ابن حجرؒ نے اختیار کیا ہے وہ یہ کہ جس روایت پر مصنف سکوت فرمائیں اس روایت کا کوئی شاہد اور مؤید تلاش کیا جائے، اگر اس روایت کا کوئی شاہد نہ ملے تب تو وہ حجتہ ہوگی ورنہ وہ روایت قابل توقف ہے، اور حافظ نے اپنے اس قول کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ

مصنف نے اپنے رسالہ میں یہ بھی تحریر فرمایا ہے: وما فیہ دھن شدیدہ بینہ، یعنی جس روایت میں شدید ضعف ہوتا ہے تو میں اس کو بتا دیتا ہوں، حافظ کہتے ہیں کہ مصنف کے اس کلام سے معلوم ہو رہا ہے کہ جہاں پر دھن غیر شدید ہوتا ہے اس کو نہیں بیان فرماتے بلکہ سکوت فرماتے ہیں، جب یہ صورت حال ہے تو ماسکت علیہ ابو داؤد کو مطلقاً کیسے حجت مان لیا جائے، نیز وہ فرماتے ہیں ہم دیکھتے ہیں کہ بعض جگہ ایسا ہوتا ہے کہ کسی روایت کی سند میں کوئی ضعیف راوی ہوتا ہے، مگر اس کے باوجود مصنف وہاں سکوت فرماتے ہیں، جیسے مثلاً عبداللہ بن حبیب اور صالح مونی التوامد وغیرہ نیز بعض مرتبہ ایسا ہوتا ہے کہ وہ کسی ضعیف راوی کی بنا پر ایک جگہ کسی روایت پر حکام فرما دیتے ہیں، پھر دوسری جگہ جب وہ راوی کسی روایت میں آتا ہے تو ماسبق پر اعتماد کرتے ہوئے اس پر حکام نہیں فرماتے، لیکن دیکھنے والا یہ سمجھتا ہے کہ مصنف اس پر سکوت فرما رہے ہیں، غرضیکہ ان تمام وجوہ کا مقتضی حافظ نے یہ نکال کر ماسکت علیہ ابو داؤد کا حکم توقف ہے، کہ جب تک اس کا شاہد اور مؤید نہ ملے اس کو حجت نہ قرار دیا جائے، ایک چوتھا قول یہاں پر وہ ہے جو ہم نے اپنے اساتذہ سے سنا ہے وہ یہ کہ ماسکت علیہ ابو داؤد میں حافظ منذری کو دیکھنا چاہئے، اگر وہ بھی سکوت کریں تب تو ماسکت علیہ ابو داؤد حجت ہے ورنہ نہیں، چنانچہ بعض مقامات ایسے ہیں جہاں مصنف نے تو سکوت فرمایا ہے لیکن حافظ منذری نے وہاں پر کلام فرمایا ہے، یہ منذری وہی حافظ زکی الدین منذری ہیں جو الترغیب والترہیب حدیث کی مشہور کتاب کے مصنف ہیں، بڑے مبصر اور ناقد ہیں حدیث میں سے ہیں، انھوں نے سنن ابو داؤد کا اختصار کر کے اس کی شرح فرمائی ہے۔

سنن ابو داؤد میں کوئی حدیث ثلاثی ہے یا نہیں؟ ایک بحث یہاں پر یہ ہے کہ اس سنن میں کوئی حدیث ثلاثی ہے یا نہیں؟

علامہ سخاوی نے فتح المفتی میں لکھا ہے کہ سنن ابو داؤد میں ایک حدیث ثلاثی ہے، اور یہ حدیث وہ ہے جو حوض کوثر کے بیان میں ہے جس کے راوی حضرت ابو ہریرۃ الاسلمی ہیں، مضمون اس کا یہ ہے کہ ایک بار عبید اللہ بن زیاد امیر کوفہ نے ان صحابی کو اپنی مجلس میں طلب کیا، چنانچہ وہ تشریف لے گئے، امیر نے عرض کیا کہ میں نے آپ کو اس لئے بلایا ہے تاکہ آپ سے معلوم کروں کہ آپ نے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حوض کوثر کے بارے میں کچھ سنا ہے یا نہیں، اس حدیث کی تخریج امام ابو داؤد نے اواخر کتاب یعنی شرح السنہ میں، باب فی الخوض کے تحت فرمائی ہے، اس کے بارے میں علامہ سخاوی نے لکھا ہے کہ یہ حدیث سند کے اعتبار سے ثلاثی ہے، لیکن یہ ان کا تسامح ہے، سند حدیث پر نظر ڈالنے سے اول دہلی میں بے شک یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ ثلاثی ہے، لیکن

امام ابو داؤد کا یہ رسالہ بعض نسخ ابو داؤد کے اول یا اخیر میں مطبوع ہے، قابل مطالعہ ہے اور علامہ زہد کوثری کی تحفہ کیب تو معرکۃ ہے چکا

غور کرنے سے معلوم ہو جاتا ہے کہ ثلاثی نہیں بلکہ رباعی ہے، البتہ اس حدیث کو رباعی فی حکم ثلاثی کہہ سکتے ہیں، اس لئے کہ اس حدیث کو صحابی سے روایت کرنے والے تابعی ہیں اور تابعی کے شاگرد بھی تابعی ہیں، لہذا اتحاد طبقہ کی وجہ سے دو راوی ایک کے حکم میں ہو سکتے ہیں، سو اس لحاظ سے اس کو ثلاثی کہا جاسکتا ہے۔

اس حدیث کو بعض حضرات نے حدیث الدمدام سے تعبیر کیا ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ ابو ہریرہؓ اسلمی صحابی راوی حدیث دمدام یعنی پستہ قد اور ہماری بدن تھے، اور حبیبہؓ ان کے زیادہ ان کو دیکھ کر بطور تندر دمدام کہا تھا جس کو سن کر ابو ہریرہؓ نے ناگواری کا اظہار فرمایا تھا

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ حدیث ثلاثی کا مطلب یہ ہے کہ مصنف کتاب اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان

کتب صحاح میں ثلاثیات کا وجود

صرف تین راویوں کا واسطہ ہو اور اگر صرف دو ہوں گے تو اس کو ثلاثی کہا جائے گا، صحاح ستہ میں سے کسی کتاب میں حدیث ثلاثی نہیں ہے، البتہ موطا مالک میں بعض روایات ثلاثی پائی جاتی ہیں، اور ثلاثیات صحاح ستہ میں سے بعض میں ہیں اور بعض میں نہیں، ترمذی شریف میں صرف ایک حدیث ثلاثی ہے جو کتب اللعن میں ہے، جس کے راوی حضرت انسؓ بن مالک ہیں، مضمون حدیث یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا یا نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! یا نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! یا نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! یعنی لوگوں پر ایسا زائد آنے والا ہے جس میں دین پر قائم رہنا ایسا مشکل ہوگا جیسے چنگاری کو ہاتھ میں لینا، اور آج ماہ میں پانچ ثلاثیات ہیں اور سب سے زیادہ بحاری شریف میں ہیں اس میں بائیس حدیثیں ثلاثی ہیں، اور نسائی و مسلم شریف میں کوئی حدیث ثلاثی نہیں ہے، ان دونوں کتابوں میں زائد سے زائد علوسند مشکل رباعی ہے اور تمام صحاح ستہ میں رباعی بکثرت ملتی ہیں،

وسائط (یعنی رجال سند) کا کم ہونا محدثین کی اصطلاح میں علوسند کہلاتا ہے، اور جس سند کے راوی کم ہوتے ہیں اس کو سند خالی کہتے ہیں، اور اس کا مقابل ہے سند سافل یا نازل، صحاح ستہ میں زائد سے زائد جو نزول ہے وہ عشاری ہے، چنانچہ ترمذی اور نسائی میں ایک حدیث عشاری ہے، یعنی وہ حدیث جس کی سند میں صاحب کتاب اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان دس راویوں کا واسطہ ہو۔

ابن جوزیؒ کے تشدد فی الروایات کی وجہ سے علامہ ابن حجر عسقلانیؒ نے القول للذہبی عن مسند احمد، لکھی جس میں انہوں نے مسند احمد کی ایسی جوہرین پر نقد کیا ہے، اس سلسلہ میں مستقل تصانیف ہیں، چنانچہ

الروایات المنتقاة لابن الجوزی

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے القول للذہبی عن مسند احمد، لکھی جس میں انہوں نے مسند احمد کی ایسی جوہرین پر نقد کیا ہے، جس پر ابن الجوزیؒ نے وضع کا حکم لگایا ہے، حافظ فرماتے ہیں کہ ابن حجر میں روایات میں عجب یہ ہے کہ ایک روایت مسلم شریف کی بھی وہذا غفلة شديدة منه اور علامہ سیوطیؒ نے ایک

رسالہ لکھا ہے جس کا نام القول الحسن فی الذنب عن السنن ہے اس میں انہوں نے ایک سو بیس احادیث سے زائد کا اشتقاق کیا ہے جن میں ایک روایت بخاری سنن حماد بن شاکر کی اور ایک روایت مسلم شریف کی ہے، ایک دوسری کتاب علامہ سیوطی کی التعقیبات علی الموضوعات ہے جس میں انہوں نے بیساکہ حضرت شیخ نے مقدمہ لائے میں تحریر فرمایا ہے، تین سو احادیث کو مستثنیٰ کیا ہے جن میں سے ایک روایت مسلم کی اور ایک بخاری کی ہے، اور ۳۸ روایات مسند احمد کی ہیں اور حدیث سنن ابو داؤد کی ہیں، اور دس نسائی شریف کی ہیں، اور تیس ترمذی شریف کی اور اتنی ہی ابن ماجہ کی ہیں، اور شاٹھ مستدرک حاکم کی ہیں، ان سب احادیث کے بارے میں انہوں نے ثابت کیا ہے کہ یہ موضوع نہیں، سنن ابو داؤد کی جن نو روایات پر ابن الجوزی نے وضع کا حکم لگایا ہے، وہ یہ ہیں،

۱۔ حدیث صلوۃ التسبیح

۲۔ حدیث ابی بن عمارہ فی عدم توقیت السج

۳۔ حدیث مساذ بن جبل فی جمع التقدیم فی السفر

۴۔ حدیث للسائل من وان حار علی فرس،

۵۔ حدیث لا تنس ید لایس وخرجه العنت فی کتاب النکاح

۶۔ حدیث من سئل عن علم فکتہ الجلم بلجام من نار

۷۔ حدیث لا تقطعوا اللحم بالسکین،

۸۔ حدیث القدرۃ یجوز ہذہ الامۃ

۹۔ حدیث المؤمن غزاکریم والمنافق خبیث لیم

علامہ سیوطی نے ان میں سے بعض کا قول الحسن فی الذنب عن السنن میں حجاب دیا ہے اور بعض کا تعقیبات علی الموضوعات میں، یعنی یہ ثابت کیا ہے کہ یہ موضوع نہیں ہیں، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ صحاح ستہ میں سے کسی کتاب میں بھی علاوہ ابن ماجہ کے، ان شاء اللہ تعالیٰ کوئی حدیث موضوع نہیں ہے، ہم نے یہ بات الفیض السمانی کے مقدمہ

سنن ابو داؤد کی ان روایات کو موضوع کہنے کا یہ مطلب نہیں کہ انہوں نے اس تصریح کے ساتھ یہ فرمایا ہو کہ فلاں فلاں حدیث جو سنن ابو داؤد یا ترمذی میں ہے وہ موضوع ہے بلکہ انہوں نے تو صرف احادیث موضوعہ پر ایک ضخیم کتاب لکھی ہے اس میں انہوں نے صرف ان روایات کو جو ان کی تحقیق میں موضوع تھیں جمع فرمایا، اب چونکہ ان کا تشدد و حصار کے مابین مشہور تھا، اس لئے علامہ نے ان کی اس کتاب کا اس نیت سے جائزہ لیا کہ ان احادیث میں کوئی حدیث ایسی تو نہیں جو صحاح میں سے کسی میں موجود ہو، اس تحقیق سے معلوم ہوا کہ سنن ابو داؤد میں ایسی روایات تو ملتی ہیں،

ہیں بھی لکھی ہے

امام ابو داؤد کی شرط تخریج

منہجہ ان امور کے جن کا جاننا طالب حدیث کے لئے اہم اور مفید ہے وہ شروط ائمہ حدیث ہے، تم شروع و حواشی

کے اندر کثرت سے دیکھو اور پڑھو گے کہ فلاں حدیث چونکہ امام بخاری کی شرط کے مطابق نہیں تھی، یا فلاں مصنف کے چونکہ شرط کے مطابق نہیں تھی، اس لئے انہوں نے اس کو اپنی کتاب میں نہیں لیا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرات محدثین و مؤلفین صحاح ستہ کی تخریج احادیث کے لئے اپنی اپنی کچھ خاص شرطیں ہیں کہ جو روایت ان کے نزدیک ان کی اختیار کردہ شرائط اور معیار پر اترتی ہیں ان ہی کو وہ اپنی کتاب میں جگہ دیتے ہیں، حضرت شیخؒ نے مقدمہ لائح میں تحریر فرمایا ہے کہ شرائط محدثین کے سلسلہ میں بہت سی کتابیں اور رسائل تصنیف کئے گئے، چنانچہ عازمی کی، شروط الاثمتہ الخمسة مشہور و معروف ہے جس پر علامہ زاہد الکوثرؒ کی تعلیق بھی ہے، اسی طرح ابن طاہر القندی کی شروط الاثمتہ الستہ اسی موضوع پر مستقل کتاب ہے، اور اس سے پہلے بھی بلکہ یہ کہنے کے سب سے پہلے امام ابو عبد اللہ بن مندہؒ نے جو چوتھی صدی کے طالع میں مد سے ہیں، اس موضوع پر کتاب لکھی ہے، بہر حال ضرورت یہ ہے کہ یہ جانا جائے کہ امام ابو داؤدؒ کی اس کتاب میں کیا شرائط ہیں؟ جس کو ملحوظ رکھتے ہوئے وہ اپنی اس سنن میں روایات لیتے ہیں۔

اس سلسلہ میں مجھے ایک بہت مختصر اور جامع بات معارف السنن میں ملی، جو انہوں نے علامہ انور شاہ کشمیریؒ سے نقل کی ہے، اس میں مختصر انداز میں اکثر صحاح ستہ کے مصنفین کی شرائط کو بیان کر دیا ہے، اس کو ہم بیان کرتے ہیں جس سے امام ابو داؤدؒ کی شرط کا بھی علم ہو جائے گا، لیکن ان شرائط کے جاننے سے پہلے یہ بات بھی سمجھ لینا چاہئے کہ بعض علمائے اس بات کی تصریح کی ہے کہ ان حضرات مصنفین صحاح ستہ نے کسی مقام پر یہ تصریح نہیں کی کہ ہماری اس تصنیف میں فلاں فلاں شرط ہے، بلکہ صورت حال یہ ہے کہ حضرات محدثین نے ان صحاح ستہ کا مطالعہ کر کے ان کے مصنفین کا طرز عمل دیکھ کر کہ اپنی کتاب میں روایات لینے کی ترتیب کیا ہے، اور کس درجہ کی روایات کو لیتے ہیں ان چیزوں کو بغور دیکھ کر اپنے انداز سے یہ بات بیان کی ہے کہ فلاں مصنف کی شرط تخریج یہ ہے اور فلاں کی یہ ہے، اب سہتے وہ شرائط جن کو مولانا یوسف بنوریؒ نے علامہ انور شاہ کشمیریؒ کے حوالہ سے معارف السنن میں ذکر کیا ہے، شاہ صاحب فرماتے ہیں۔

امام بخاریؒ کی شرط الاتقان و کثرة ملازمة الراوی لیشیخ ہے یعنی امام بخاریؒ ایسے راوی کی روایت کو لیتے ہیں جس میں دو مصنفین پائی جائیں، اول اتقان جس کا حاصل یہ ہے کہ راوی کے اندر قوت حفظ کے ساتھ اہتمام

مقطب کی شان موجود ہو، دوسری مفت ملازمہ شیخ ہے، یعنی اپنے شیخ کی خدمت میں حاضر باشی اور طول صحبت اس کو حاصل ہو۔

امام مسلم کی شرط صرف اتقان ہے، کثرت ملازمہ شرط نہیں بلکہ ان کے نزدیک تو صرف امکان لغت اور معاشرت بین الراوی والمروی عنہ کافی ہے۔

امام ابوداؤد و امام نسائی کی شرط صرف کثرت ملازمہ ہے نہ کہ اتقان۔

امام ترمذی کے نزدیک دونوں کا پایا جانا ضروری نہیں ہے۔

صاحب منہل نے ابن مندہ سے نقل کیا ہے کہ امام ابوداؤد کی شرط ایسے رواۃ کی احادیث کی تخریج کرنا ہے جن کے ترک پر اجماع ہو (یعنی جو بالاجماع متروک نہوں) اسی کے ساتھ سند میں انقطاع وارسال ہو بلکہ حدیث متعل السند ہو۔

سنن ابوداؤد کے نسخے اور تعدد نسخ کا منشاء | جانا چاہئے کہ ان کتب صحاح کے نسخے مختلف ہیں

پر یہ سوال ہوتا ہے کہ تعدد نسخ کا منشاء کیا ہے؟ سو جانا چاہئے کہ ہمارے زمانہ میں تحصیل حدیث کا طریقہ اور صورت یہ ہوتی ہے کہ طالب علم حدیث کی کتاب سامنے رکھ کر کسی استاذ سے اس کو کہے اور پڑھے، اور جس زمانہ کی یہ تصانیف ہیں صحاح ستہ وغیرہ اس زمانہ میں مطابقت نہیں تھے، اس طریقہ سے کتب حدیث کے نسخے مطلوب نہیں ملتے تھے جس طرح اس زمانہ میں ملتے ہیں بلکہ اس زمانہ میں تحصیل حدیث اس طرح پر ہوتی تھی کہ ایک طالب حدیث کسی محدث کی خدمت میں جاتا ہے اور ان کی خدمت میں جا کر عرض کرتا ہے کہ میں آپ سے آپ کی روایات کا سماع کرنا چاہتا ہوں اور ان کو معلوم کرنا چاہتا ہوں، اس پر وہ محدث اپنی اصل کتاب سے یا اپنے حافظ سے اپنے شاگردوں کو ان احادیث کا اظہار کر دیتا کرتے تھے، وہاں طالب علم کا مقصود پڑھنے سے متون احادیث اور ان کی اسانید کو حاصل کرنا ہوتا تھا، جو پہلے سے ان کے علم میں یا کسی کتاب میں ان کے پاس موجود نہ ہوتی تھیں، گویا اصل روایات کو حاصل کرنا مقصود ہوتا تھا، اور اس زمانہ میں یہ صورت حال نہیں ہے، بلکہ اب تو یہ ہے کہ جن احادیث کو وہ استاذ سے پڑھنا چاہ رہا ہے جس طرح وہ استاذ کے پاس مطلوب کتاب میں موجود ہیں اسی طرح وہ احادیث خود شاگرد کے پاس پہلے سے موجود اور محفوظ ہیں، اب جب یہ بات ہے کہ اس زمانہ میں تلامذہ اپنے استاذ سے احادیث سن کر لکھتے اور جمع کرتے تھے، ظاہر ہے کہ نئے نئے

ملہ کذا فی معارف السنن ص ۱۱۲

شاگرد مختلف ہوتے ہیں، بعض شاگردوں نے اس سال پڑھا اور بعض نے گذشتہ اور بعض نے گذشتہ سے گذشتہ، اسی محدث سے سن سنکر احادیث لکھیں تو جس سال اس محدث نے اپنے شاگردوں کو جتنی روایات کا اعلان کر دیا ان کے پاس اتنی محفوظ ہو گئیں، اب اساتذہ کے اعلان کرانے میں مختلف سینیں میں روایات میں کمی و زیادتی ہوتی تھی، جیسا کہ اس زمانہ میں آپ لوگ اساتذہ کی تقریر ضبط کرتے ہیں تو یہ ضروری نہیں کہ جتنی تقریر اساتذہ نے اس سال کی ہے اتنی ہی تقریر گذشتہ سال کی ہو، بلکہ کلام کی کمی و زیادتی میں یقیناً فرق ہوتا ہے اسی طرح اس زمانہ میں بعض روایات کی تعداد میں کمی و زیادتی کا فرق ہو جاتا تھا، سو یہ ہے نشاء اختلاف نسخ اور تعدد نسخ کا، اب ہمیں یہ بتلانا ہے کہ اس کتاب کے کتنے نسخے ہیں، سو اس کے بہت سے نسخے ہیں جن میں زیادہ مشہور امام ابو داؤد کے چار تلامذہ کے چار نسخے ہیں، جن کو حضرت سہارنپوری نور اللہ مرقدہ نے بذل الجہود کے مقدمہ میں تحریر فرمایا ہے۔

۱۔ ایک نسخہ ابو علی نووی کا ہے جن کا پورا نام محمد بن احمد عروا البصری ہے، المتوفی سن۶۷۰ و اللہ توفی منسوب الی بیع اللہ توفی، یعنی نووی موتی کی خرید و فروخت کرنے کی طرف منسوب ہیں، غالباً ان کے یہاں جو ابہرات، موتیوں وغیرہ کی تجارت ہوتی ہوگی، ہمارے یہاں بلاد مشرق میں یہی نسخہ رائج ہے، انہوں نے سن۶۷۰ میں اس کو امام ابو داؤد سے روایت کیا ہے اور یہ آخری اطلاع ہے جو انہوں نے سن۶۷۰ مذکور میں کر دیا، کیونکہ یہی سال مصنف کا سنہ وفات ہے، اسی وجہ سے یہ نسخہ اصح النسخ سمجھا جاتا ہے۔

۲۔ دوسرا نسخہ ابن داس کا ہے جن کا پورا نام ابو بکر محمد بن بکر بن داسہ التمار البصری ہے، بلاد مغرب میں یہی نسخہ مشہور ہے، امام ابو سلیمان الخطابی جو مشہور شراح حدیث میں سے ہیں، اور سنن ابو داؤد کے بھی شارح ہیں انہوں نے سنن ابو داؤد براہ راست ابن داسہ سے اخذ کی ہے، وہ فرماتے ہیں: قرأتہ ما بالمصوۃ علی ابی بکر بن داسہ، اور پھر اخذ کرنے کے بعد اپنے اسی نسخہ پر شرح بھی لکھی ہے جو معالم السنن کے نام سے مشہور ہے ابن داسہ اور نووی کے نسخوں میں فرق صرف تعداد میں و تاخیر کا ہے کی زیادتی کا نہیں۔

۳۔ تیسرا نسخہ ابو یسٰی الرقی کا ہے، ان کا پورا نام ابو یسٰی النخعی بن موسی الرقی ہے، وراق ابو داؤد کے لقب سے مشہور ہیں، وراق کے سنی بظاہر حافظ کتب خانہ کے ہیں، و هذه النسخة تقتارب نسخة ابن داسہ۔

۴۔ چوتھا نسخہ ابن الاعرابی کا ہے، ان کا نام ابو سعید احمد بن محمد ہے، المتوفی سن۶۷۰۔

ابن الاعرابی کنیت سے مشہور ہیں، یہ نسخہ ناقص ہے اس میں کتاب الفتن، کتاب الملاحم، کتاب الحروف، اور اسکی طرح نصف کتاب اللباس نہیں ہے۔

۵۔ پانچواں نسخہ ابوالحسن عبدی کا ہے، اس نسخہ میں بعض رواد اور اسانید پر ایسا کلام ہے جو دوسرے نسخوں میں نہیں پایا جاتا نبیہ عنہ الخافظ ابن حجر رحمہ اللہ تھانی۔

حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ نے مقدمہ بذل میں (جو کہ ہنوز غیر مطبوع ہے) بیس سے زائد اس کی شرح گنوائی ہیں، اس کی پانچ شرح تو مشہور اور کامل ہیں، اکثر ان میں سے مطبوع بھی ہیں۔

الشروح والمواشی

۱۔ معالم السنن، یہ شرح امام ابوسلمان حمد بن ابراہیم الخطابی المتوفی ۳۸۰ھ کی تالیف ہے، ان کی یہ شرح نسخہ ابن داسہ پر ہے جیسا کہ اس سے پہلے ہم نے بیان کیا، اور یہ شرح کامل جامع و مختصر ہے، بندہ کا خیال تھا کہ یہ غالباً اقدم الشروح ہے، اس کے بعد اس بات کی تصریح مجھ کو فیض الباری میں مل گئی کہ یہ اس کتاب کی سب سے پہلی شرح ہے۔

۲۔ ایک شرح شہاب بن رسلان نے بھی لکھی ہے جو حافظ ابن حجر کے شاگرد ہیں ان کی یہ شرح شرح ابن رسلان کے نام سے مشہور ہے، سنا ہے کہ یہ شرح کافی مہوڑا آٹھ جلدوں میں ہے، لیکن اس کا کامل نسخہ دستیاب نہیں ہے، اس کی متفرق جلدیں بعض حضرات کے پاس محفوظ ہیں، اس کے دو جز حضرت سہارن پوری نور اللہ مرقدہ جبار مقدس سے اپنے اہتمام سے نقل کرا کر یہاں لائے تھے، جو مظاہر علوم کے کتب خانہ میں محفوظ ہیں، حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ اس شرح کی بہت تعریف فرماتے تھے، اور حضرت نے اس کے موجودہ اجزاء سے اپنی تالیفات میں کافی استفادہ فرمایا ہے۔

۳۔ مرقاة السعود الی سنن ابوداؤد یہ علامہ جلال الدین سیوطی المتوفی ۸۹۵ھ کی تصنیف ہے، علی بن سلیمان الدمشقی نے اس شرح کی تلخیص کی ہے، اور اس تلخیص کا نام ہے درجاء مرقاة السعود، حضرت سہارن پوری بذل الجہود میں جو فرماتے ہیں کذا فی الشرح اس سے بھی شرح مراد ہوتی ہے۔

۴۔ المحقر للمندری، اس کا نام مصنف نے الجتہار رکھا ہے، حافظ ذکی الدین منذریؒ اور ان کی اس شرح کا ذکر

ابن الاعرابیؒ نے غیر ابن الاعرابیؒ المتوفی ۳۸۰ھ، دہو محمد بن زیاد المتوفی ۳۸۰ھ، و ہذا الثانی اقدم من صاحب السنن
اقدارہ مولانا سعید بانہوری

ہمارے کلام میں پہلے آچکا۔

۵۔ تہذیب السنن۔ یہ علامہ ابن قیم کی تصنیف ہے، اس میں ہر حدیث پر کلام نہیں ہے، بلکہ جدیدہ چدیدہ ابواب پر شارح نے کلام کیا ہے، اور بعض جگہ خوب تفصیل سے لکھا ہے کوئی کسر نہیں چھوڑی۔

یہ پانچ تو قدیم اور مشہور شرحیں ہیں، اور تین شرحیں اس کی بعد کی ہیں، جن کو شعرو ج جدیدہ کہنا مناسب ہے۔
۱۔ عون المعبود شرح سنن ابوداؤد۔ یہ ایک اہل حدیث عالم نے لکھی ہے جن کا نام محمد اشرف عظیم آبادی ہے یہ شرح مکمل ہے، اور چار ضخیم جلدوں میں ہند میں طبع ہو چکی ہے، اس شرح میں فوائد حدیثیہ کافی ہیں، لیکن شارح سے مل کتاب اور قال ابوداؤد کے بیان مراد میں بہت سی جگہ تسامح ہوا ہے جن کی ہمارے حضرت سہارنپوریؒ نے بذل الجہود میں متعدد مقامات پر تنبیہ اور نشانہ دی فرمائی ہے، اور چونکہ اہل حدیث وغیر مقلد ہیں اس لئے علماء مقلدین خصوصاً احناف پر استیلاۃ لسان (زبان درازی) کی ہے، جس کی وجہ سے ہمارے حضرت سہارنپوریؒ ان سے ناخوش تھے، جس کا ذکر خود حضرت نے مقدمہ بذل میں فرمایا ہے، اور یہ بھی تحریر فرمایا ہے کہ میں اس شرح سے کوئی مضمون اپنی شرح میں اس وقت تک نقل نہیں کرتا جب تک میں اس مضمون کو اصل کتاب یعنی منقول عنہ میں نہ دیکھ لوں۔

۲۔ بذل الجہود فی مل ابی داؤد جو ہمارے اور آپ کے لئے محتاج تعارف نہیں یا کم از کم نہیں ہونی چاہیے، یہ شرح مخدوج پانچ ضخیم جلدوں میں ہے، مل کتاب اور قال ابوداؤد کے بیان مراد میں اس سے بہتر کوئی شرح نہیں ہے، حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ نے اپنے اخیر زمانہ حیات میں اس کو اپنے حواشی کے اضافہ کے ساتھ بیروت سے مصری طرز پر طبع کرایا ہے، جو بیس جلدوں میں ہے۔

اس شرح کی تالیف میں حضرت سہارنپوریؒ نور اللہ مرقدہ کے تقریباً دس سال صرف ہوئے، اس تالیف میں حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ حضرت سہارنپوریؒ کے دست راست تھے، اور حضرت شیخ فرماتے تھے کہ حضرت سہارنپوریؒ نے مقدمہ بذل الجہود میں اس تعاون کا ذکر کرتے ہوئے میرے بارے میں تحریر فرمادیا تھا جو حدیران ینب الیہ هذا الشرح، اس عبارت کو میں نے اپنے ہاتھ سے قلمزد کر دیا تھا، جب حضرت سہارنپوریؒ کی اس پر غلط پڑی تو بوجھایا کیا کیا؟ میں نے عرض کیا کہ حضرت اس میں بذل کی اہانت ہے، حضرت خاموش ہو گئے، حضرت سہارنپوریؒ نے مقدمہ بذل میں حضرت شیخ کی اس تالیف میں اعانت کا تذکرہ ان نقلوں سے کیا ہے۔

واعاننی علیہ بعض احبائى خصوصاً منہم عزیزى وقرۃ عینی وقلبی الحاج الحافظ المولوی محمد زکریا بن مولانا الحاج الحافظ المولوی محمد یعقوبی المعاند ہلوی رحمۃ اللہ تعالیٰ۔ بذل الجہود پر

حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کے بڑے قیمتی حواشی ہیں، ان میں سے بہت سے حواشی بذل الجہود مصری کے ساتھ حاشیہ پر طبع ہو گئے ہیں، احقر نے بذل الجہود سے استفادہ کے ساتھ ان حواشی سے بھی استفادہ کیا ہے اس تقریر ابوداؤد میں ناظرین بذل الجہود اور حضرت شیخ کے ان حواشی کا بکثرت حوالہ پائیں گے، امید ہے کہ یہ تقریر بذل الجہود شریف کے مضامین عالیہ کی طرف رسائی کا ایک عمدہ اور آسان ذریعہ ہوگی۔

۳۔ المنہل العذب المورود فی شرح سنن ابی داؤد، یہ محمود بن محمد بن خطاب سبکی کی تصنیف ہے، علامہ ازہر میں سے جو بڑے جید عالم ہیں اور مالکی المسلک ہیں ان کی یہ شرح پوری نہیں ہے عمر نے وفاتہ کی جس کی وجہ سے شرح کی تکمیل نہ ہو سکی، یہ شرح مالک عربیہ میں مطبوع و دستیاب ہے، ان کا طرز علامہ عینی کے اس طرز سے ملتا جلتا ہے جو انہوں نے شرح بخاری میں اختیار کیا ہے، اور اس کے دو تین حواشی مشہور و معروف ہیں ۱۔ فتح الودود، یہ ابوالحسن محمد بن عبد الباقی السندی المتوفی ۷۹۳ھ کا حاشیہ ہے، موصوف مسلک حنفی ہیں علامہ سیوطی کی طرح ان کے بھی تمام صحاح ستہ پر حواشی ہیں۔

۲۔ التعلیق الحمودی مولانا فخر الحسن گنگوہی المتوفی سنہ ۱۳۵۲ھ کا حاشیہ ہے، جو حضرت اقدس مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی کے تلامذہ میں سے ہیں،

۳۔ انوار المحمود علی سنن ابی داؤد، یہ دراصل حضرت شیخ الہند، حضرت مولانا غلیل احمد صاحب سہارنپوری مولانا انور شاہ کشمیری اور مولانا شبیر احمد صاحب عثمانی، ان حضرات کی درسی متعارف کا مجموعہ ہے، جن کو کسی صاحب نے جمع کیا ہے،

اس کے علاوہ اور بہت سے حضرات نے اس کی شرح کھنی شروع کی لیکن جمیل جو کی چنانچہ امام نوویؒ نے بھی شروع کی علامہ عینیؒ نے بھی شروع کی جس کا انہوں نے عمدۃ القاری شرح بخاری میں حوالہ بھی دیا ہے، اسی طرح حافظ عراقیؒ نے باب معجود المسہود تک کی شرح سات جلدوں میں لکھی، کہا گیا ہے کہ اگر یہ شرح پوری کتب کی اسی بسط کے ساتھ لکھی جاتی تو چالیس جلدوں میں پوری ہوتی۔

حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کا معمول ہماری طابعی کے زمانہ سے قبل ابوداؤد شریف کے سبق میں، اور اس کے بعد ہماری طابعی کے

آداب طالب حدیث

دور میں بخاری شریف کے سبق میں طالب حدیث کے لئے دس آداب بیان فرماتے کا دستور تھا میں بھی عام طور سے سبق میں ان ہی دس آداب کو بیان کیا کرتا ہوں، مگر ذرا تفصیل سے اور کبھی اختصار کے ساتھ اس وقت بھی مختصراً ہی سنئے!

۱۔ اخلاص نیت ۲۔ اتمام المنصور فی الدرس یعنی سبق کی پابندی، میں نے اپنی طابعی کے زمانہ میں بحوالہ

خوب پابندی کی ہے۔ مجھے یاد نہیں کہ میں نے کبھی شرح جامی کے سبق میں بھی پورے سال میں ایک غیر ماضری کی ہو چہ جائیکہ حدیث کے سبق میں بھی نہیں کہ غیر ماضری نہیں بلکہ رخصت بھی نہیں لی، اس لئے کہ جو سبق استاذ کے سامنے پڑھنے سے رہ گیا بس کھو کہ وہ رہ ہی گیا۔ غیر ماضری میں تعلیم کا بڑا نقصان ہے۔ اور یہ بے برکتی کا باعث ہے، ۲۔ الامطاف یعنی صف بندی، طلبہ سبق میں صف بنا کر قاعدہ سے مل سکتے ہیں یہ نہیں کہ درس گاہ میں در سے پہنچ رہے ہیں، اور چپکے سے آکر پیچھے کی جانب سے دروازے میں بیٹھ جاسائیں ۳۔ ہیئت جلوس کی اصلاح یعنی مودب اور جہاں تک ہو سکے دوڑاؤ ہو کر بیٹھیں، غرضیکہ جو زانو پاؤں پھیلا کر نہ بیٹھیں، ۵۔ عدم التوم فی اثناء الدرس، دوران سبق نہ سوسے اور سبق ذوق و شوق کے ساتھ مستعد ہو کر سنے، گھنٹہ غفلت میں نہ گزر جائے، ۶۔ عدم الاعتدال علی الکتاب یعنی کتاب پر ٹیک نہ لگائیں اس پر کہنی وغیرہ رکھ کر بوجھ نہ دیں، ۷۔ عدم التعلک فی بعض الفاظ الحدود یعنی کتاب الحدود وغیرہ میں جب نفس اور محالی کے الفاظ آئیں تو مضمر و رد اگر ان کا ترجمہ اردو میں کیا جائے تو اس کو بڑی متانت اور سنجیدگی کے ساتھ سننا کہ ہنس وغیرہ بالکل نہ آئے، ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کی عادت شریفہ یہ تھی کہ کتاب الحدود کی کسی حدیث میں جب کوئی نفس اور محالی کا لفظ آتا تو اس لفظ کا ترجمہ اردو میں صاف صاف فرما دیتے، اور حضرت یہ فرمایا کرتے تھے کہ عربی کی گالی ہے، جب ضرورہ و مصلوئہ سرور کو سنیں صلی اللہ علیہ وسلم اس کو اپنی زبان مبارک سے ادا فرما سکتے ہیں تو ہماری کیا میثیت ہے، چنانچہ حضرت شیخ کتاب الحدود میں جب یہ لفظ اَنَکْتَهَا یا بخاری شریف میں صلی اللہ علیہ وسلم حدیث میں مدین اکبر کے کلام میں یہ لفظ آتا، اَنَکْتَهَا بَطَرًا لَلنَّات، تو ان لفظوں کا اردو میں ترجمہ مرتب کرتے، ۸۔ الادب بالائمۃ الفقہ یعنی فقہاء کرام کے ساتھ نہایت ادب و احترام کا معاملہ کرنا، ایسا ہو کہ کوئی حدیث ائمہ میں سے کسی امام کے خلاف سامنے آئے تو اس امام کے ہمارے میں سوراہی کی بات ذہن میں آئے اس سلسلہ میں حضرت شیخ حضرت لنگوہی کا واقعہ سناتے تھے جو حضرت نے اپنی تصانیف آپ بیتی وغیرہ میں بھی کئی جگہ لکھا ہے وہ یہ ہے کہ حضرت اقدس لنگوہی نور اللہ مرقدہ نے اپنے درس حدیث میں ایک ایسی حدیث کی جو بظاہر حنفیہ کے خلاف تھی بہت اچھی توجیہ اور تاویل فرمائی، شاگردوں میں سے کسی ایک نے عرض کیا کہ اگر حضرت امام شافعی اس توجیہ کو سن لیتے تو اپنے قول سے رجوع فرما لیتے، اس پر حضرت قدس سرہ نے فرمایا تو بہ توبہ، استغفر اللہ حضرت امام شافعی اگر موجود ہوتے تو میری یہ تقریر ایک شبہ ہوتی، اور حضرت مجتہد اس کا جواب فرما دیتے، اب تو چونکہ ائمہ مجتہدین ہمارے سامنے موجود نہیں ہیں، صرف ان کے اقوال ہمارے سامنے ہیں، ان اقوال میں سے ہم امام ابوحنیفہ کے قول کو اقرب الی القرآن والحدیث پاتے ہیں، اس لئے اس کی تائید کرتے ہیں ورنہ ائمہ مجتہدین میں

سے (بالفرض) اگر اس وقت کوئی موجود ہوتا تو اس کی اتباع اور تقلید بغیر چارہ کار نہوتا۔ ۹۔ احترام العلم والعلما یعنی اساتذہ کا ادب نہ صرف ظاہراً بلکہ دل سے، ورنہ استاذ کی بے ادبی علم سے محرومی کا قوی سبب ہے، استاذی نہیں ٹکرا کر آنے والے ساتھی اور رفیق درس اور کتاب بلکہ درس گاہ اور تپائی کا بھی جس پر کتاب رکھ کر پڑھتے ہیں، ان سب کا احترام ملحوظ رکھنا چاہیے، ۱۰۔ اصلاح الہیتہ یعنی اپنی ہیئت وضع قطع اور لباس شریعت و سنت کے مطابق رکھنے کا اہتمام اور لباس جو حدیث سے ثابت اور منقول ہو اس کی رعایت رکھنا اور جس قسم کے لباس کا حدیث میں ذکر نہ ہو اس میں صلحائے وقت کا اتباع کرنا، چنانچہ مفسرانِ کرم میں ہے

وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَتَاهُ إِلَى، (۱۱)

الْوَاعِ كِتَابِ حَدِيثِ

بمحمداً اللہ مقدمۃ الکتاب پورا ہو رہا ہے، صرف سند کا بیان باقی ہے، آپ کو یاد ہو گا کہ ہم نے جہاں سنی ابو داؤد کے تسمیہ کی بحث تھی وہاں الواع کتب حدیث کا اجمالاً ذکر کیا تھا، اور وہاں ہم نے کہا تھا کہ آئندہ اگر موقع ملا تو بعض الواع کتب حدیث اور ان کی تعریف، مصداق و امثلہ بیان کریں گے۔ اب ان کو سنئے!

حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ فرماتے تھے کہ جب میں نے مشکوٰۃ شریف پڑھائی تو اس وقت تک مجھے متبع اور تلاش سے صرف دس بارہ الواع کتب حدیث معلوم ہو سکیں، اس کے بعد جوں جوں اشتغال بالحدیث اور کتب حدیث کا مطالعہ بڑھتا گیا تو پھر بہت سی الواع سامنے آتی گئیں، چنانچہ مقدمہ لایع کی تالیف تک پہنچیں سے زائد الواع معلوم ہو گئی تھیں، یہ بات حضرت شیخ نے درس بخاری میں بیان فرمائی تھی، اب آپ سنئے کہ حضرت شیخ نے مقدمہ لایع میں تفصیل کے ساتھ ستائیس الواع کتب حدیث اور ان کی مثالیں تحریر فرمائی ہیں، حضرت سہارنپوریؒ نور اللہ مرقدہ نے بھی بذل الجہود کے مقدمہ میں نہایت اختصار کے ساتھ دس الواع کتب حدیث بیان فرمائی ہیں، اور بندہ نے مقدمہ بذل اور مقدمہ لایع دونوں کو سامنے رکھ کر فیض الہامی کے مقدمہ میں یکمیس کے قریب الواع کتب حدیث کی تعریفات اور ان کے مصداق و امثلہ بسط اور تفصیل کے ساتھ بیان کئے ہیں، تھوڑا سا وقت نکال کر ان کو دیکھیے، جن کتابوں کی تصنیف و تالیف میں حضرات محدثین نے اپنی عمریں پوری کر دیں، ہم کم از کم ان کے ناموں ہی سے واقفیت حاصل کر لیں، اور یہ دیکھ لیں کہ ان حضرات نے کس کس طرز سے حدیث نبویؐ کی خدمت فرمائی ہے، اللہ تعالیٰ ہمیں بھی خادمانِ حدیث کے زمرہ میں شامل کر لے تو کسی سعادت کی بات ہے، بہر حال چند الواع کتب حدیث ہم یہاں بیان کرتے ہیں۔

۱۔ جامع ۲۔ سنن، یہ دو مستقل قسمیں ہیں، جن کی تعریف تسمیہ کتاب کے ضمن میں آچکی۔

۳۔ مسند، حدیث کی وہ کتاب ہے جس میں احادیث علی ترتیب اسماء اصحابہ، ذکر کی جائیں، اور مضامین

کی ترتیب ملحوظ نہ ہو، چنانچہ ایسی کتب میں سرفی میں صحابی کا نام لکھا جاتا ہے، مثلاً مسند انس بن مالک، اور پھر صرف وہی روایات ذکر کی جائیں جو حضرت انسؓ سے مروی ہوں خواہ کسی مضمون کی ہوں۔

پھر بعض محدثین نے تو اس میں حروف ہجائی کی ترتیب کا اعتبار کیا ہے، لہذا جنہ صحابی کے نام کے شروع میں الف ہو گا پہلے ان کی روایات کو ذکر کیا جائے گا، جیسے انس بن مالک و ابی بن کعب وغیرہ، اور پھر اس صحابی کی روایات کو جس کے نام کے شروع میں بار ہوگی، جیسے برار بن عازب و بلال بن العمارث وغیرہ اور بعض نے مراتب صحابہ کا اعتبار کیا ہے، اس صورت میں خلفہ راشدین کی روایات کو مقدم کیا جائے گا، حالانکہ ان کے نام کے شروع میں عین ہے، مسند احمد اور مسند ابوداؤد الطیالسی جو حدیث کی کتب متداولہ میں سے ہیں یہ دونوں مراتب صحابہ کے اعتبار سے ہیں، اور بعض اسس میں قبائل کی ترتیب ملحوظ رکھتے ہیں، اس صورت میں سب سے پہلے بنو ہاشم کی روایات کو لیتے ہیں، ثم الاقرب فالاقرب۔

اور کبھی سند میں صرف ایک صحابی کی روایات کو جمع کرنے پر اکتفا کیا جاتا ہے، مثلاً مسند ابی بکر یا یہ کہ صحابہ کا ایک جماعت کی روایات ذکر کیا جائیں، مثلاً مسند الاربعہ میں میں صرف خلفاء اربعہ کی روایات ہیں اور مسند العشرہ میں میں صرف عشرہ مبشرہ کی روایات ذکر کی جائیں۔

۴۔ متبعینہ حدیث کا وہ کتاب کہلاتی ہے جس میں روایات علی ترتیب الشیوخ بیان کی جاویں۔ یمنی مصنف نے جو احادیث اپنے کسی ایک شیخ سے سنی ہیں ان سب کو یکجا جمع کر دے، مثلاً اسماعیل نے حدیث الاخش کو جمع کیا، اور امام نسائی نے تفصیل بن عیاض کی احادیث کو جمع کیا ہے، یہ شیخ فقط شیخ کی جمع ہے۔

۵۔ المعجم بعض نے اس کی تعریف کی ہے، مابذ کو فیہ الملاحذ فیث علی ترتیب الشیوخ، لیکن حضرت شیخ نے مقدمہ ملاحذ میں تحریر فرمایا ہے کہ یہ تعریف تو مشیخ کی ہے، اور مجمل کہتے ہیں حدیث کی اس کتاب کو مابذ کو فیہ الاحادیث علی ترتیب ההجاء، یعنی جس کے اندر احادیث حروف ہجائی کے اعتبار سے ذکر کیا جائیں، اب اس کی ترتیب خواہ صحابہ کے اعتبار سے ہو خواہ شیوخ کے اعتبار سے، لہذا مجمل اور ہر کی دونوں قسموں یعنی مسانید اور مشیخہ کو شامل ہوئی، چنانچہ طبرانی کی مجمل کبیر کی ترتیب اسامہ صحابہ کے اعتبار سے ہے، اور مجمل وسط و مغیر کی ترتیب شیوخ کے اعتبار سے ہے اور کہا جاتا ہے دونوں کو مجمل ہجاء۔

۶۔ الترتیب، معجم اور مسانید میں چونکہ مضامین کی ترتیب ملحوظ نہیں ہوتی، اس لئے اس میں سے کوئی مضمون نکالنا آسان کام نہیں ہے، اس لئے حضرات محدثین نے ضرورت سمجھی اس بات کی کہ ایک نوع کتب حدیث کی وہ بنوی جاہیے جس میں ان مسانید اور معجم کی روایات کو مضمون کے اعتبار سے ترتیب دیا جائے

لہذا اب الترتیب انواع کتب حدیث میں سے ایک مستقل نوع ہو گئی۔ اور بعد کے علماء نے حدیث کی اس خدمت کو بھی انجام دیا ہے، چنانچہ مسند احمد کو بھی ترتیب دیا گیا ہے، حضرت شیخ نے مقدمہ لایع میں اس کی بہت سی مثالیں لکھی ہیں، میرے والد صاحب نور اللہ مرقدہ نے بھی مجمع منیر کی احادیث کے مضامین کی فہرست مرتب فرمائی ہے۔

۷۔ الاطراف حدیث کی وہ کتاب ہے جس میں ہر حدیث کا صرف سرائیسی شروع کا حصہ ذکر کر کے پوری حدیث کی طرف اشارہ کر دیا جائے، اور پھر وہ حدیث جن جن کتب میں جس جس سند سے مروی ہو ان اسانید کو بالاستیعاب ذکر کر دیا جائے، یا جن کتب میں وہ حدیث ہے صرف ان کا حوالہ دیدیا جائے، این ظاہر مقدس کی تعین اطراف الکتاب الستہ میں ایسا ہی کیا گیا ہے، یعنی وہ حدیث صحاح ستہ میں سے جس کتاب میں ہے صرف اس کا حوالہ دیا ہے، اور حافظ جمال الدین المزنی کی تحفۃ الاشراف بمعرفۃ الاطراف قسم اول کے قبیل سے ہے، یہ بڑے فائدے اور کام کی چیز ہے، کہ مختصر سے وقت میں معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ حدیث کس کس کتاب میں ہے، اور کس سند سے ہے، یہ تمام چیزیں بیک وقت معلوم ہو جاتی ہیں، اگر خود تلاش کرنے بیٹھیں نہ معلوم کتنا وقت خرچ ہو جائے

۸۔ المستدرک حدیث کی وہ کتاب کہلاتی ہے جو کسی دوسری کتاب کو سامنے رکھ کر لکھی جائے اور اس کے اندر وہ احادیث ذکر کی جائیں جو کہ اصل کتاب میں ہونی چاہیے تھیں، کیونکہ وہ مصنف اصل کی شرط پر پوری اترتی ہیں، لیکن کسی وجہ سے نہیں ہیں، مثلاً اگر کوئی شخص بخاری پر استدراک کرنا چاہے تو اس میں یہ ہوگا کہ ایک کتاب ایسی لکھی جائے جس میں ان تمام احادیث کو لیا جائے گا، جو بخاری میں ہونی چاہئے تھیں علی شرط البخاری ہونے کی بنا پر لیکن بخاری میں وہ کسی وجہ سے نہیں آسکیں تو یہ کتاب جو بعد میں لکھی گئی مستدرک علی البخاری کہلائے گی، چنانچہ حاکم نے اسی قسم کی ایک کتاب مجہمیں پر لکھی ہے جس کو مستدرک علی المجہمیں کہا جاتا ہے۔

مستدرک کی مذکورہ بالا تعریف سے معلوم ہوا کہ اس میں صرف وہ روایات ہونی چاہئیں جو اصل کتاب میں نہیں ہیں، لیکن حاکم کو ایک تساہل یہ ہوا کہ بعض روایات انہوں نے مستدرک میں ایسی ذکر فرمادیں جو اصل یعنی مجہمیں میں موجود ہیں، اور دوسرا تساہل ان کا جو مشہور ہے وہ یہ کہ انہوں نے مستدرک میں بعض مشکوٰۃ روایات کو بھی لے لیا جو مصنف اصل کی شرط کے مطابق نہیں تھیں، اسی لئے علماء نے ان کا تعقب کیا ہے۔

۹۔ المستخرج حدیث کی وہ کتاب ہے جس میں کسی دوسری کتاب کی احادیث کی تخریج کی جائے، اور وہ اس طرح کہ صاحب مستخرج اصل کتاب کی ہر ہر حدیث کو اصل ہی کی ترتیب کے مطابق اپنی سند سے الگ کتاب میں ذکر کرے، اس طرح کہ اس کی سند کے درمیان مصنف اصل واقع نہ ہو بلکہ صاحب مستخرج کی سند مصنف اصل کے شیخ یا شیخ یا اس سے آگے چل کر مل جائے، اور اس کا فائدہ تقدیر حدیث

ہے، اب ہر کتاب کی دوسندیں ہو گئیں، ایک اصل کتاب کی سند اور دوسری مستخرج کی۔ جیسے مستخرج اسماعیلی جو بخاری شریف پر ہے اور مجمع مسلم پر ابو عوانہ کی مستخرج مشہور ہے، اور مستخرج ابونعیم امصہانی جو مجملیہ پر ہے۔

محدثین نے مستخرج کے لئے ایک شرط یہ بھی لکھی ہے کہ صاحب مستخرج ایسی سند سے عدول نہ کرے جو مصنف اصل سے قریب ہو، مثلاً اگر اس کے پاس ایسی سند ہے جو مصنف اصل کے شیخ سے مل رہی ہے تو پھر ایسی سند نہ لائے جو مصنف اصل سے شیخ شیخ میں جا کر مل رہی ہو، البتہ اگر عدول کی کوئی غرض صحیح ہو مثلاً علیٰ سند وغیرہ تو امر آخر ہے۔

۱۰۔ الافراد والغرائب، حدیث کی وہ کتاب کہلاتی ہے جس میں کسی شیخ کے تفردات ذکر کئے جائیں، وہ روایات جو اس شیخ کے دوسرے اصحاب (تلامذہ) کے پاس نہیں ہیں، اب ظاہر ہے کہ اس میں جتنی حدیثیں ہونگی سب غریب ہوں گی۔ جیسے دارقطنی کی کتاب الافراد جو بہت مشہور اور جامع ہے، امام مسلم کی تصانیف میں بھی ایک کتاب اس نوع کی ہے۔

۱۱۔ غریب الحدیث، یہ وہ کتب ہیں جن میں احادیث کے الفاظ غریبہ کے معنی اور ان کی تشریح کی جاتی ہے، دوسرے لفظوں میں کہئے کہ لغات حدیث کو بیان کیا جاتا ہے، کیونکہ حدیث کے معنی بیان کرنا آسان بات نہیں ذمہ داری کی چیز ہے، چنانچہ لکھا ہے کہ حضرت امام احمد بن حنبل سے حدیث کے ایک لفظ کے معنی دریافت کئے گئے تو انہوں نے فرمایا، صلى الله عليه وسلم اصحاب الغریب، یعنی جو لوگ لغات حدیث کے امام اور اس کے ماہر ہیں ان سے اس لفظ کے معنی پوچھو، میں حدیث کی تشریح اور بیان مراد اپنے گمان سے نہیں کر سکتا، اسی طرح اممیں جو لغت کے بہت بڑے امام ہیں ان سے ایک بار، الجارحی بسقیہ کے معنی دریافت کئے گئے کہ مستحب کیا معنی ہیں؟ تو فرمانے لگے، انا لا افسر حدیث رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكن العرب تزعم ان السقب اللزيق، یعنی میں اپنی طرف سے حدیث کے معنی بیان نہیں کر سکتا، ہاں! اتنا جانتا ہوں کہ عرب کہتے ہیں سقب کے معنی متصل اور پڑوسی کے ہیں، بہر حال اس موضوع پر چند مشہور کتابوں کے نام یہ ہیں، ۱۔ کتاب الغریب ابو حبیہ قاسم بن سلام کی، ۲۔ الغائی زحف شری کی، ۳۔ کتاب الغریبین ابو عبیدہ ہروی کی، اور اس وقت اس نوع کی نہایت جامع دو کتابیں عام طور سے متداول ہیں، ایک النهاية ابن الاثیر الجزری کی جو پانچ جلدوں میں ہے، اور دوسری کتاب مجمع البحار شیخ محمد طاہر چینی (گجراتی) کی، یہ پانچ جلدوں میں ہے، اور النهاية سے زیادہ قیمتمند ہے۔

۱۲۔ العلل، حدیث کی وہ کتاب کہلاتی ہے جس میں اسانید کی علل کو بیان کیا جائے، علل جمع ہے علت کی، علت

محدثین کی اصطلاح میں سند کے پوشیدہ عیب اور نقص کو کہتے ہیں، معنی ایک حدیث کی سند بظاہر سیدھی
 چکی ہے، لیکن فی الواقع اس میں کوئی باریک اور دقیق نقص ہے، جس کو ماہرین و ناقدین حدیث ہی سمجھ سکتے ہیں
 پس علل حدیث کی وہ کتاب ہوئی جس میں اسانید کے دقیق اور پوشیدہ نقائص پر تنبیہ کی گئی ہے، اس نام سے
 بہت سی کتابیں لکھی گئی ہیں، جیسے کتاب العلل امام بخاریؒ کی، کتاب العلل دارقطنیؒ کی، اور امام ترمذیؒ کی اس
 میں دو کتابیں ہیں، ایک العلل الصغیر جو ترمذیؒ کے اخیر میں ملتی ہے، اور ایک العلل الکبیر، اسی طرح العلل الکبیر
 ابن ابی حاتم کی، اور العلل المتناہیۃ فی الاحادیث النواہیۃ ابن جوزی کی،

۱۳۔ کتاب الامر بعبین یا امر بعبین، جس کو ہمارے یہاں جہل حدیث کہتے ہیں، اس تصنیف کا سلسلہ قائم
 ہوا ہے ایک حدیث کی بنا پر جو بیہقی کی شعب الایمان میں ہے، حدیث کے راوی ابو الدرداءؒ ہیں، وہ فرماتے
 ہیں کہ حضور حدیث صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا کہ علم کی وہ کونسی مقدار ہے جس کے حاصل کرنے کے بعد آدمی
 فقیر ہو جائے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا من حفظ علی امتی امر بعبین حدیثی امرو ینہا بعبین اللہ
 فقہنا وکنت لسا یوم القیامۃ شافعاً و شہیداً، یہ حدیث تمام طرق کے اعتبار سے اگرچہ ضعیف ہے، لیکن اکثر
 حضرات محدثین نے اس مختصر سے عمل پر اتنا بڑا ثواب اور فضیلت حاصل کرنے کی لالچ اور حرص میں اربعینات
 تصنیف کی ہیں، حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ نور اللہ مرقدہ نے ایک جہل حدیث لکھی ہے، جو بہت مختصر ہے، حضرت
 شیخؒ فرماتے تھے کہ میرے والد صاحب مفید الطالبین کے بجائے اس کتاب کو پڑھایا کرتے تھے، امام نوویؒ کی
 بھی کتاب الامر بعبین ہے جس کی متعدد شرح لکھی گئی ہیں، ابن رجب منبلیؒ، طاعلی قاری اور شیخ ابن حجرؒ کی
 ان سب حضرات نے اس کی شرح لکھی ہے، حافظ ابن حجرؒ نے بھی ایک جہل حدیث لکھی ہے، اس میں انھوں نے
 ایک حدیث یہ پیدا کی ہے کہ تمام احادیث صحیحین سے اس طرح لی ہیں کہ جن میں امام مسلمؒ کی سند امام بخاریؒ
 کا سند سے عالی ہے، حضرت شیخؒ نے مقدمہ لایع میں لکھا ہے کہ میں مدینہ منورہ میں اس جہل حدیث کی زیار
 سے مشرف ہوا ہوں۔

۱۴۔ تعاقب، حدیث کی وہ کتاب ہے جس کے اندر صرف متون احادیث بیان کی جائیں، اسانید کو حذف
 کر دیا جائے، جیسا کہ معایج السنۃ اور مشکوٰۃ المعایج میں ہے، ان دونوں کتابوں میں صرف متون احادیث
 پر اکتفا کیا گیا ہے، البتہ صاحب مشکوٰۃ نے صحابی کے نام کا اضافہ کر دیا ہے، نیز حدیث ذکر کرنے کے بعد
 کتب مشہورہ میں سے جن میں وہ حدیث پائی جاتی ہے، اس کتاب کا حوالہ دیا گیا ہے، اور تعاقب بہت
 ہیں، جیسے مجمع بین الصمیمین حمیدی کی، تجرید الصحاح دزین بن معاویہ العبدری کی، جامع الاصول ابن الاثیر
 الجزری کی، اور مجمع الزوائد شمس کی، جس میں انھوں نے صحاح ستہ کے زوائد کو چھ کتابوں یعنی مسانید ثناء

مسند احمد، مسند الزہراء، مسند ابوالفضل اور طبرانی کی معاجم ثلاثہ سے جمع کیا ہے، یعنی ان چھ کتب کی صرف ان احادیث کو جمع کیا ہے، جو صحاح ستہ میں نہیں ہیں، اور ان کتب کی وہ احادیث جو صحاح ستہ میں موجود ہیں ان کو نہیں لیا، ایسے ہی جمع الجوامع علامہ سیوطی کی جس میں انھوں نے تمام احادیث کو بالاستیفاء لینے کا قصد کیا تھا کہ جتنی حدیثیں دنیا میں موجود ہیں سب اس میں آجاویں، لیکن ظاہر ہے کہ یہ کام بہت مشکل تھا، چنانچہ مصنف کا انتقال ہو گیا، اور کام پورا نہ ہو سکا، اس کتاب کو انھوں نے دو حصوں میں تقسیم کیا ہے، اس طرح کہ احادیث تو لیکر مرتباً علی الحروف اور احادیث فعلیہ کو اسماء صحابہ کی ترتیب پر ذکر کیا، سیوطی کی جامع الصغیر جو مشہور کتاب ہے اور جس کی احادیث مرتب علی الحروف ہیں، انھوں نے اسی جمع الجوامع سے لی ہیں، اور کثر العمال جو حدیث کی مشہور و معروف کتاب ہے، یہ سیوطی کی جمع الجوامع ہی کی ترتیب ہے جس کو شیخ علی سقی مشہور صوفی و محدث نے ترتیب دیا ہے۔

۱۵۔ المسئلات حدیث کی وہ کتاب ہے جس میں صرف احادیث سلسلہ کو ذکر کیا جائے اور احادیث المسلسلہ وہ حدیث ہے جس کی سند کے تمام رواۃ من اولہ الی آخرہ یا سند کے اکثر رواۃ کسی خاص وصف میں مشترک و متفق ہوں، جیسے الحدیث المسلسلہ بالاولیۃ یعنی وہ حدیث جس کو ہر شاگرد نے اپنے استاد سے سب حدیثوں سے پہلے سنا ہو مگر محدثین نے لکھا ہے کہ اس میں تسلسل اول سے آخر تک نہیں پایا گیا، بلکہ سند کے بعض حصہ میں پایا گیا، ایسے ہی الحدیث المسلسلہ بالمعاذہ یعنی وہ حدیث جس کو ہر شاگرد نے اپنے استاد سے معاذہ کے ساتھ سنا ہو، ایسے ہی الحدیث المسلسلہ بقراءة سورة العصف یعنی ہر شاگرد نے جب استاد سے یہ حدیث سنی تو استاد نے بوقت تحدیث سورۃ العصف کی تلاوت کی، حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ احادیث سلسلہ میں سب سے زیادہ صحیح سلسلہ بقراءة سورة العصف ہے، حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نور اللہ مرقدہ کی کتاب المسئلات جس کا پورا نام ہے الفضل البین فی المسئل من حدیث البنی الامین، مشہور ہے، مدارس میں پڑھائی جاتی ہے، حضرت شیخ فرماتے تھے کہ اس کتاب کو سب سے پہلے حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوری نور اللہ مرقدہ نے منسلح میں طبع کرایا تھا،

۱۶۔ شروح الافکار یہ بھی انواع کتب حدیث میں سے ایک خاص قسم ہے، اور اس کو علم تاویل الحدیث اور مختلف الحدیث بھی کہتے ہیں، جس کا موضوع یہ ہے کہ جو احادیث بظاہر متفاد ہیں ان میں مطابقت پیدا کی جائے یا بعض کی بعض پر ترجیح ثابت کی جائے، اور یہ کام وہی حضرات مصنفین کر سکتے ہیں جو علم حدیث وفقہ اور اصول تینوں میں مہارت رکھتے ہوں، چنانچہ اس نوع کی بعض تالیفات یہ ہیں، امام شافعی کی اختلاف الحدیث اور ابن قیمیہ المدینوری کی تاویل مختلف الحدیث اور امام طحاوی کی شرح معانی الآثار اور

میں بہت مشہور ہیں جیسے مجمع البحار جس کو تمام صحاح ستہ کی شرح کہا جاسکتا ہے۔ ایسے ہی تذکرۃ الموضوعات وغیرہ

اس کے بعد پھر گیارہویں صدی میں دور آیا حضرت شیخ عبدالحق محدث البخاری ثم الدہلوی المتوفی ۱۰۵۰ھ کا۔ انہوں نے حجاز مقدس سے فن حدیث کو حاصل کیا، اور ہندوستان میں دہلی کو اس کا مرکز شاعت بنایا، اور شروہ حدیث میں بعض ادبی کتابیں تصنیف فرمائیں، چنانچہ موصوف نے مشکوٰۃ کی دوسری تصنیف فرمائیں۔ ایک عربی میں یعنی لغات التفتیح اور ایک فارسی میں یعنی اشعة اللمعات پھر ان کی اولاد و اخلاص میں۔ محدثین پیدا ہوئے جنہوں نے حدیث کی شروعات لکھیں۔

اس کے بعد بارہویں صدی میں شیخ المشائخ حضرت شاہ ولی اللہ احمد بن عبد الرحیم دہلوی قدس سرہ العزیز المتوفی ۱۱۵۰ھ کا مبارک دور آیا۔ شاہ صاحب نے حجاز تشریف لیا اور وہاں کے مشائخ خصوصاً شیخ ابوطاہر مدنی سے علم حدیث حاصل فرمایا، اور پھر ہندوستان واپس کے بعد دینی خدمات خصوصاً علم حدیث کی خدمت میں بمدتیں مشغول ہو گئے، اور آپ ہی کے زمانہ سے ہندوستان میں صحاح ستہ کے درس و تدریس کا سلسلہ شروع ہوا

اور پھر تیرہویں صدی میں حضرت شاہ صاحب کے بعد آپ کے اصحاب و اولاد کا سلسلہ چلا، جن میں حضرت شاہ عبدالغفر صاحب قدس سرہ المتوفی ۱۲۳۰ھ نے آپ کی نیابت کو حق ادا فرمادیا۔ اور اس کے بعد ان کے تلامذہ میں سے ان کے نواسے حضرت شاہ محمد اسحاق صاحب مہاجر کی المتوفی ۱۲۶۰ھ اور پھر ان کے تلامذہ میں سے حضرت شاہ عبدالغنی مجددی مہاجر مدنی المتوفی ۱۲۹۰ھ جن کے درس حدیث سے ہندوستان اور حجاز میں محدثین کی ایک جماعت تیار ہوئی، چنانچہ ان کے تلامذہ میں حمزہ الاسلام قاسم العلوم حضرت مولانا قاسم صاحب نانوتوی المتوفی ۱۳۹۰ھ۔

اور پھر اخیر میں یعنی چودہویں صدی میں قطب الارشاد راس الفقہاء والمحدثین حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی المتوفی ۱۳۴۰ھ جن جنہوں نے دسیوں برس تک تمام دورہ تین تہا پڑھایا، اور اس کے بعد ان کے تلامذہ علماء دارالعلوم و مظاہر علوم جن کو سب ہی جانتے ہیں، جن میں غامس طور سے ہیں مولانا محمد عیسیٰ صاحب کاندھلوی کو ذکر کرنا ہے، اس لئے کہ وہ ہماری سند میں آتے ہیں، اور دوسرے اس لئے بھی کہ حضرت گنگوہی کی خدمات حدیث اور اخلاص و درسیہ موصوف ہی کی بدولت تالیفات کی شکل میں ہم سب کے سامنے آئی ہیں، اور اس کے بعد پھر ان کے صاحبزادے حضرت مولانا محمد زکریا صاحب الکاندھلوی ثم المہاجر مدنی نور الشمر قدس ہیں، اور ان ہی کے تلامذہ کے سلسلے میں ہم بھی داخل ہیں۔ حق تعالیٰ شانہ

فی الواقع بھی ہمارا ان محدثین عظام کے سلسلہ میں شمول فرمائے، جس طرح صورتہ سند حدیث میں ان حضرات کے ساتھ شمول ہو گیا ہے تو اس کی رحمت بے پایاں سے کیا بعید ہے۔

علمائے لکھا ہے کہ اسناد یعنی باقاعدہ حوالہ کے ساتھ نقل و نقل من اولیٰ آخرہ اس طور پر کہ ہر

اسناد اس امت کی خصوصیت ہے

زمانہ میں ہر راوی ہر حدیث کو اپنی سند سے صاحب حدیث تک پہنچائے، یہ اس امت محمدیہ کے مخصوصہ میں سے ہے، گذشتہ امتوں کو یہ نعمت حاصل نہیں ہوئی، علامہ سیوطی لکھتے ہیں ارسال و اعتنا کیساتھ سند کا سلسلہ بہت سے یہودیوں کو پایا جاتا ہے، لیکن وہ اپنی سند کو اخیر تک یعنی موسیٰ علیہ السلام تک نہیں پہنچا سکے، بلکہ ان کے اور موسیٰ علیہ السلام کے درمیان بہت سے واسطے باقی رہ جاتے ہیں جن کو وہ پورا نہیں کر سکے، وہ لکھتے ہیں بل یفتنون بحیث یكون مہمہ و ہلین موسیٰ اکثر من ثلاثین عصرًا و انما یبلغون الی شعوب و غزیرہ، اسی طرح انھوں نے نصاریٰ کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ بھی اپنی سن میں شمعون اور یوہانس سے آگے نہیں پہنچ سکے، بس یہ خصوصیت اللہ تعالیٰ نے صرف امت محمدیہ ہی کو عطا فرمائی ہے کہ انھوں نے اپنے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے ہر قول و فعل کو بلکہ جذبات و رسکات کو پوری احتیاط اور سند متصل کے ساتھ نقل کیا ہے، امام مسلم نے مقدمہ مسلم میں حضرت عبداللہ بن مبارکؓ کا ارشاد نقل فرمایا ہے الاسناد من الدین لولا الاسناد لقان من شاء ما شاء، حضرات محدثین کے یہاں سند ذکر کرنے کا اہتمام نہ صرف احادیث نبویہ اور آثار صحابہ کے ساتھ خاص ہے، بلکہ وہ اقوال ائمہ کو بھی سند کے ساتھ بیان کرتے ہیں، چنانچہ جامع ترمذی میں یہ چیز کثرت سے پائی جاتی ہے کہ وہ بسا اوقات ائمہ کے اقوال ذکر کرنے کے بعد اس کی سند بھی بیان کرتے ہیں۔

یہ بات ایک بدیہی کی ہے کہ کوئی حدیث خواہ مرفوع ہو یا موقوف بغیر سند کے ثابت اور معتبر نہیں ہو سکتی ہے، کسی شخص، عالم و محدث کی

بیان سند کی احتیاج

کی جلالت شان اس کو بیان سند سے مستغنی نہیں کر سکتی، بعض صحابہ کا تو یہ حال تھا کہ اگر ان سے کوئی محابی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث بیان کرتا جس کو اس نے آپ سے براہ راست سنا ہے تو وہ اس سے اس سماع حدیث پر استحکام کرتے دیکھ پہلے آپ اس بات پر قسم کھاتے کہ یہ حدیث میں نے حضور سے سنی ہے، جیسا کہ حضرت علیؓ کے بارے میں مشہور ہے، اس لیے مثال ضبط و احتیاط اتفاق و اہتمام کے ساتھ احادیث کا یہ ذخیرہ اور ہمارا دین متین نقل ہوتا چلا آیا ہے، بعض اکابر فقہاء و صوفیاء نے اپنی تصانیف میں استدلال و استشہاد کے ذیل میں حدیثیں بلا سند بیان کر دی ہیں تو اس پر آنے والے علماء کو بیان اسانید کے

لئے مستقل طور سے کتابیں لکھنی پڑیں۔ مثلاً نصب الرایہ فی تخریج احادیث الہدایۃ، التلخیص الحیز تخریج عراقی وغیرہ جب تک دنیا میں نشر و اشاعت اور طباعت کا سلسلہ قائم نہیں ہوا تھا بلکہ محدثین حضرات روایت حدیث اپنے معقد سے یا اپنی غام کتاب سے جس کو محدثین کی اطلاع میں اصل سے تعبیر کیا جاتا ہے، بیان کرتے اس وقت تک ہر شخص اس بات کا مکلف تھا کہ حدیث کو سند سے سن کر اس کو محفوظ رکھے، اور پھر بوقت روایت اس حدیث کو اپنی پوری سند سے طالبین کے سامنے بیان کرے۔ لیکن اب جب کہ کتب حدیث، متون احادیث مع اسانید کے طبع ہو کر سب جگہ منتشر ہو گئی ہیں، اور اب وہ دور نہیں رہا کہ کوئی محدث طلبہ کے سامنے حدیث اپنے معقد سے یا اپنے مخصوص مجموعہ اور فہرست سے بیان کرے بلکہ انہی مطبوعہ کتب سے سماع حدیث و اسماع حدیث کا سلسلہ قائم ہو گیا ہے، اور ان تعانیف و کتب کا انتخاب ان کے مصنفین تک نہ صرف حدیث بلکہ حدیث و تراجم تک پہنچ گیا ہے، تو اب ہر طالب حدیث یا محدث کو اپنی سند ان مصنفین تک بیان کرنا یا اس کو محفوظ رکھنا ثبوت حدیث کے لئے ضروری نہیں رہا، اور پھر سند کے آگے کا حصہ یعنی مصنفین سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک خود ان کتب میں موجود ہے۔

غرضیکہ اس زمانہ میں ثبوت حدیث یا متہ استدلال بالحدیث کے لئے صرف یہ کافی ہے کہ مروجہ دستہ کتب حدیث میں سے کسی کتاب کا حوالہ پیش کر دیا جائے، لیکن اس میں شک نہیں کہ اپنی پوری سند کو بیان کرنا اور اس کو محفوظ رکھنا باعث برکت اور سرمایہ افتخار ہے، اسی لئے ہمارے اساتذہ کرام کا معمول رہا ہے کہ وہ شروع سال میں کتاب کے شروع کرنے سے قبل اپنی سند بیان کرتے ہیں، انہی کے اتباع میں ہم بھی اپنی سند بیان کرتے ہیں۔

اس کے بعد ہم اصل مقصود یعنی اپنی سند حدیث کو بیان کرتے ہیں، یہ پہلے آپکا کہ ہماری بلکہ جملہ محدثین ہند کی مختلف سندیں سب کی سب حضرت شاہ ولی اللہ صاحب قدس سرہ سے جا کر مل جاتی ہیں، ہمارے اساتذہ حدیث خصوصاً حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کا معمول سند کے سلسلہ میں یہ تھا کہ وہ اپنی سند صرف حضرت شاہ ولی اللہ صاحب قدس سرہ تک بیان فرمایا کرتے، اور پھر اس سے آگے کی سند کے بارے میں حضرت شیخ یہ فرماتے تھے کہ شاہ صاحب نے اپنی سندیں تحریر فرما کر شائع کر دی ہیں، جو مطبوع ہیں، اور ملتی ہیں مثلاً الامام شاد الی معصات الانسلا، اور میں نے مثال کے طور پر شاہ صاحب کی ایک سند مقدمہ او جز میں اپنی سند کے ساتھ بیان کر دی ہے، جی چاہے تو وہاں دیکھ لیں، لہذا اب سند کے گویا تین حصے ہو گئے، ایک ہمارے سے سب سے کہ شاہ ولی اللہ صاحب تک، دوسرا مقدمہ شاہ ولی اللہ صاحب سے لے کر صاحب کتاب تک، اور تیسرا مقدمہ صاحب کتاب سے لے کر جناب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تک، تیسرا حصہ تو خود کتاب میں

موجود ہے، ایسے یہاں صرف پہلا حصہ بیان کرنا ہے،

اب اس کتاب یعنی ابوداؤد کی میری سند سنیے، میں نے ابوداؤد شریف دو مرتبہ دو استاذوں سے پڑھی ہے،

میری ابوداؤد کی سند

پہلی مرتبہ مشہور ہیں جو میرا دورہ حدیث کا سال تھا، اس میں ابوداؤد شریف میں نے سابق ناظم حضرت مولانا محمد اسعد اللہ صاحب نور اللہ مرقدہ سے پڑھی، اس کے بعد مشہور ہیں جب کہ احقر پہلی بار مظاہر علوم میں ابوداؤد پڑھا رہا تھا، اس وقت بندہ نے دوبارہ ابوداؤد شریف حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ سے پڑھی۔

بہر حال بندہ کی پہلی سند اس طرح ہے، بندہ اس کتاب کو روایت کرتا ہے مولانا اسعد اللہ صاحب سے۔ وہ روایت کرتے ہیں حضرت مولانا محمد تقی صاحب کاندھلوی سے، وہ روایت کرتے ہیں حضرت اقدس مولانا رشید احمد گنگوہی سے، وہ روایت کرتے ہیں حضرت شاہ عبدالغنی مجددی سے، وہ روایت کرتے ہیں اپنے والد ماجد شاہ ابوسعید مجددی سے، اور وہ روایت کرتے ہیں حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب سے۔

اس کی شکل یہ ہوئی تھی کہ لایع الدار دی جس کا احقر حضرت شیخ احقر سے کراتے تھے، اور اس میں حضرت کا ہر روز ایک مسئلہ وقت صرف ہوتا تھا، اس کی آخری جلد کی تسوید اسی سال میں پوری ہوئی، اور یہ وہ سال تھا جس میں مجھے سب سے پہلی مرتبہ پڑھانے کے لئے دی گئی تھی، اور اس کا سبق میرے سپرد ہوا تھا، خرمیکہ تسوید کی تکمیل کے بعد حضرت شیخ کا کافی وقت فارغ ہو گیا، اس پر حضرت شیخ نے احقر سے فرمایا کہ میری ابوداؤد کا نسخہ جس میں میں سبق پڑھایا کرتا تھا، اس پر میرے حواشی اور بین السطور ہیں، میرا جی چاہتا ہے کہ میں اپنے بین السطور اور حواشی جن میں بہت سے اشارات کی شکل میں اور ٹکس ہیں تجھے سمجھا دوں، اس پر احقر نے عرض کیا کہ بھائے اس کے کہ میں جناب والا کے صرف حواشی وغیرہ سمجھوں، باقاعدہ کتب ہی آپ سے پڑھ لوں، حضرت نے احقر کی اس درخواست کو قبول فرمایا، چنانچہ پھر حضرت اس احقر کو روز آئے تھوڑا تھوڑا جتنا میں سبق مدرسہ پڑھاتا تھا اتنا حضرت احقر کو پڑھاتے رہے، اور اخیر سال تک محمد اللہ کتب پوری ہو گئی، سال کے اخیر میں آخری دن سبق کی مقدار کافی باقی رہ گئی تھی، پوری کتاب الادب باقی تھی، سردی کی رات تھی جس دن صبح کو کتاب ختم ہو رہی تھی اس سے پہلی شب میں احقر نے پوری کتاب الادب حضرت شیخ سے عشاء کے بعد رات کے ۱۲ بجے تک پڑھ کر ختم کی، دورہ کے باقی مدرسین کے سب اسباق پورے ہو چکے تھے، غالباً رجب کی ۲۹ یا ۳۰ تاریخ تھی، چنانچہ احقر نے صبح پہلے گھنٹہ میں کتاب کا آخری سبق شروح کر کر چوتھے گھنٹہ کے اخیر تک پڑھا کر کتاب کو ختم کرایا، کتاب ختم کرانے کے بعد احقر حضرت کی خدمت میں پہنچا، حضرت نے شاباش اور جزاک اللہ وغیرہ دعائیں دیں، اس وقت حضرت دسترخوان پر پہنچ چکے تھے، چنانچہ حضرت کے ساتھ کھانے میں شریک ہوا، ساتھ کھانے کا معمول پہلے ہی سے تھا، ایسا معلوم ہو رہا تھا کہ اس پر سے وقت میں حضرت کی توجہ احقر کے سبق پڑھانے کی طرف رہی نور اللہ مرقدہ وجعل الجنة مثواه وحشرنا معه۔

بندہ کی دوسری سند حضرت شیخؒ سے ہے اور حضرت شیخؒ کی تین سندیں ہیں دوسریں قرارۃ اور ایک سند اجازۃ، حضرت شیخؒ نے سلسلہ میں دورہ کی اکثر کتابیں اپنے والد ماجد مولانا محمد یحییٰ صاحب سے پڑھیں، اور اس کے بعد سلسلہ میں سلسلہ کی سال تک دورہ کی اکثر کتابیں حضرت سہارنپوریؒ سے پڑھیں، اس لئے حضرت شیخؒ کی دوسریں تو قرارۃ ہو گئیں اور تیسری سند اجازۃ ہے۔

حضرت شیخؒ کی پہلی سند اس طرح ہے، حضرت روایت کرتے ہیں مولانا محمد یحییٰ صاحب سے، وہ حضرت اقدس مولانا رشید احمد صاحب گنگوہیؒ سے، وہ شاہ عبدالغنی مجددیؒ سے، وہ شاہ ابوسعید مجددیؒ سے، اور وہ شاہ عبدالعزیز صاحب سے۔

حضرت شیخؒ کی دوسری سند اس طرح ہے، حضرت شیخؒ روایت کرتے ہیں حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوریؒ سے، وہ حضرت مولانا محمد مظہر نانوتویؒ سے، وہ حضرت مولانا مملوک علی نانوتویؒ سے، وہ مولانا رشید الدین خان دہلویؒ سے، اور وہ حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب سے۔

حضرت شیخؒ کی تیسری سند جو اجازۃ ہے، وہ اس طرح ہے، حضرت شیخؒ روایت کرتے ہیں مولانا عنایت الہی صاحب (مدرسہ کے ہتھم اول) سے، وہ روایت کرتے ہیں حضرت مولانا احمد علی محدث سہارنپوریؒ سے، وہ شاہ محمد اسحاق صاحب سے، اور وہ حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب سے نور اللہ مواتدھو۔

حضرت شیخؒ کی اسانید ثلاثہ میں سے تیسری سند جو اجازۃ ہے، اس کو اگر آپ غور سے دیکھیں گے تو معلوم ہوگا کہ شاہ صاحب تک اس میں ایک واسطہ کم ہے، اس لئے وہ سند سند عالی ہوئی، یہ تین سندیں ہوں ہمارے حضرت شیخؒ نور اللہ مرقدہؒ کی، اس میں حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوریؒ کی صرف ایک سند آئی ہے۔

جاننا چاہئے کہ حضرت سہارنپوریؒ کی بھی تین سندیں ہیں۔

ایک تو وہی جو اوپر مذکور ہوئی۔

دوسری یہ کہ حضرت سہارنپوریؒ کو اجازت حدیث حاصل ہے، حضرت شاہ عبدالغنی مجددیؒ سے، اور شاہ صاحب کی سند اوپر گزر گئی۔

تیسری سند اس طرح ہے کہ حضرت سہارنپوریؒ نے ابو داؤد شریف، بہارہ رمضان المبارک، حضرت مولانا عبدالقیوم صاحب بڈھالویؒ، نمبر۶ شاہ عبدالعزیز صاحب و داماد شاہ اسحاق صاحب سے پڑھی، اور مولانا عبدالقیوم صاحب بڈھالویؒ شاگرد ہیں شاہ اسحاق صاحب کے، جن کی سند اوپر مذکور ہو چکی۔

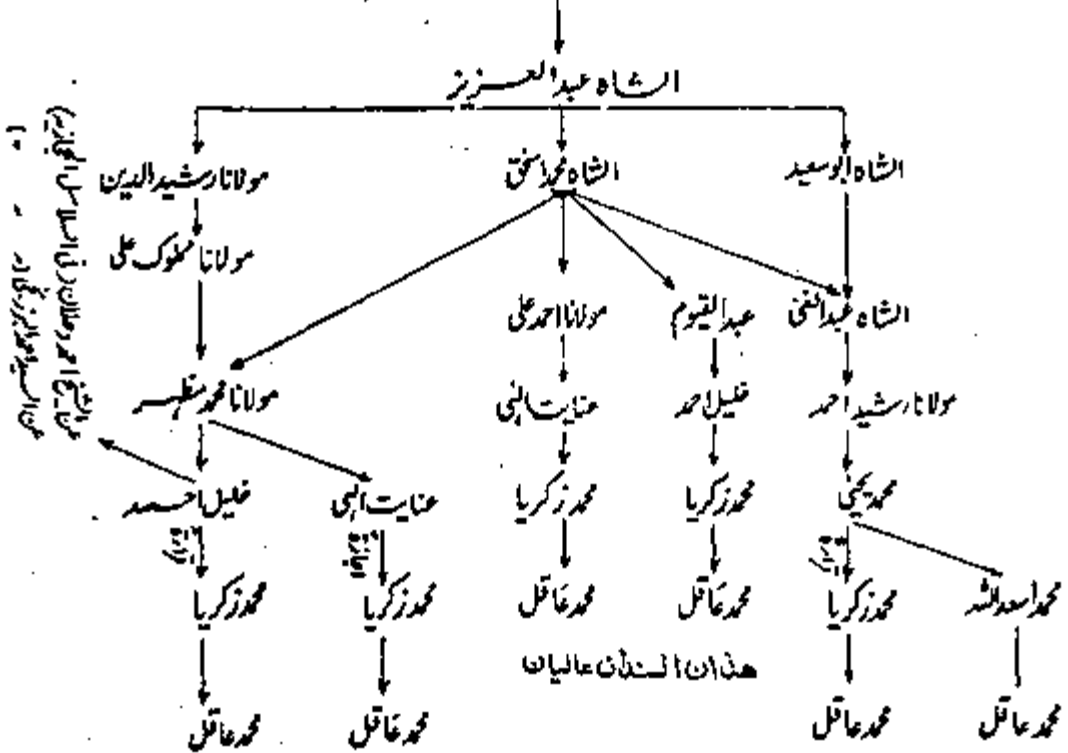
اس کے علاوہ دوسریں حضرت سہارنپوریؒ کی سلاسل حجازیہ میں ہیں، جس وقت حضرت سہارنپوریؒ

حجاز مقدس تشریف فرما تھے تو بعض علماء حجاز سے آپ نے اجازت حدیث حاصل فرمائی تھی، ۱۔ عن الشیخ احمد وطلان، ۲۔ عن السید احمد البرزنجی، اس طرح حضرت بہار پوری کی کل پانچ سندیں ہو گئیں، جن میں دو سندیں قراءۃ ہیں اور باقی تین اجازۃ۔

مذکورہ بالا سلسلہ آسانید میں اب آپ بھی شامل ہو رہے ہیں، دعا فرمائیں کہ اللہ تعالیٰ سلسلہ کی برکت سے ہمیں فوائزے اور ہمیں اس کا لاج رکھنے کی توفیق عطا فرمائے، ان اکابر و مشائخ کے اتباع کی توفیق عنایت فرمائے۔ (آمین)

قد تمت المبادی من مقدمۃ العلوم والکتاب، واللہ ما ولی التوفیق والهدایہ والآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین، وصلى الله تعالى على خير خلقه سيدنا ومولانا محمدا وآله وصحبه أجمعين

مسند الشہ شہ ولی اللہ احمد بن عبد کریم الدہلوی



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ابتداء بالبسملة وترك حمدہ | مصنف علیہ الرحمہ نے اپنی اس سنن کو صرف بسملہ پر اکتفا کرتے ہوئے شروع فرمایا حمد کو ذکر نہیں کیا، اس کی کیا وجہ ہے؟ جواب یہ ہے کہ قسماً ان کریم کا اتباع کرتے ہوئے قال تعالیٰ افروا باسم ربکم معلوم ہوا کہ بسم اللہ سے ابتداء ہونی چاہئے اسی طرح حدیث میں ہر کل امر ذی بال لم یبدأ فیہ بسم اللہ فہو ابتر اور ایسا ہی دوسرے حضرات مصنفین متقدمین نے اپنی تصانیف میں کیا ہے، جیسے امام مالکؒ نے مؤطا میں، امام احمد بن حنبلؒ نے مسند میں اور اسی طرح مصنفین صحاح ستہ میں سے سب اس نے علاوہ امام مسلمؒ کے بسملہ پر اکتفا فرمایا، حمد کو ذکر نہیں فرمایا۔

اب رہا یہ اشکال کہ ایک روایت میں جس کو مصنفؒ نے بھی اس سنن میں ذکر کیا ہے حمد کا ذکر ہے، کل امر ذی بال لا یبدأ فیہ بحمد اللہ فہو انقطع، گویا مصنفؒ نے اپنی بیان کردہ روایت پر عمل نہیں کیا، علماء نے اس کے متعدد جواب دیئے ہیں۔

۱۔ اس مقام پر ابو داؤد کے نسخے مختلف ہیں، بعض نسخوں میں بسملہ کے بعد حمد بھی مذکور ہے، بذل الجہود میں اس نسخے کی عبارت لکھی ہے۔

۲۔ اس روایت میں کتابت کی قید نہیں ہے، بلکہ صرف ابتداء بالحمد مذکور ہے، برسکتا ہے مصنفؒ نے بسملہ کی کتابت کے بعد حمد کو زبان سے ادا کیا ہو، جیسا امام احمدؒ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ روایت حدیث کے وقت صلی اللہ علیہ وسلم زبان سے کہتے تھے کھتے نہ تھے۔

۳۔ یہ روایت جس میں حمد مذکور ہے سند ضعیف ہے، اس کی سند میں مصنفؒ نے کلام کیا ہے کتاب الادب میں یہ حدیث مذکور ہے۔

۴۔ ابتداء بالحمد مخصوص ہے خطاب (بیان و تقریر) کیساتھ، کتاب خطوط اس میں داخل نہیں، دلیل اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ہر عمل ہے وہ یہ کہ آپ اپنا خطبہ ہمیشہ حمد سے شروع فرماتے، الحمد لله نحن ہذا الخ اور خطبہ کے شروع میں بسم اللہ نہ پڑھتے تھے، اس کے بالمقابل خطوط کی ابتداء صرف یہ حملہ سے فرماتے، مستلاً بسم اللہ الرحمن الرحیم من محمد رسول اللہ الی ہرقل الخ اور الحمد لله مدنیہ میں ہے بسم اللہ الرحمن الرحیم

لہ ذکرہ مولانا شبیر احمد عثمانی نقل عن الزرقانی، قلت قال الحافظ الذہبی ان اس، برکہ العلم ان یسبلی قال ۱۳

هذا ما تافى عليه محمد رسول الله وغيره وغيره۔

۵۔ حمد سے مقصود نفس ذکر ہے نہ کہ نفوس لفظ حمد جیسا کہ سند احمد کی روایت میں تصریح ہے کل امر ذی جلال لیسر
یبدأ بذكر الله فلهذا قطع وابتن اور نفس ذکر بسلسلہ سے حاصل ہو گیا

۶۔ حمد کہتے ہیں صفات کمالیہ کے اظہار کو اور یہ معنی یقیناً الرحمن الرحیم میں حاصل ہو گئے۔ یہ جواب حضرت شیخ کے
والد مولانا محمد یحییٰ صاحب کو پسند تھا۔

فائدہ :- علامہ الزمخشیری فرماتے ہیں کہ یہ جو مضمرات مصنفین ابتداء بسلسلہ والحمد لہ کی روایات میں تطبیق دیتے
ہیں کہ ایک جگہ ابتداء مفتی اور ایک جگہ ابتداء اضافی مراد ہے، یہ صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ حدیث بسلسلہ و حمد لہ الگ
الگ دو حدیثیں نہیں ہیں کہ ان دونوں میں تعارض مان کر یہ جواب دیا جائے بلکہ ایک ہی روایت ہے جس کے اندر
اضطراب ہے بعض رواۃ حمد لہ کو اور بعض رواۃ بسلسلہ کو ذکر کرتے ہیں۔

کتاب الطہارۃ

مصنف نے سب سے پہلے کتاب الطہارۃ کو ذکر کیا جس کی دور اس کتاب کے نام سے ظاہر ہے وہ یہ کہ یہ کتاب
سنن کے قبیل سے ہے اور سنن انواع کتب حدیث میں سے اس نوع کو کہتے ہیں جس کی ترتیب ابواب فقہی کی ترتیب۔
پر ہو اور چونکہ مضمرات فقہاء کرام کتب فقہ کو کتاب الطہارۃ سے شروع کرتے ہیں اس لئے امام ابو داؤد نے اپنی اس
سنن کو کتاب الطہارۃ سے شروع فرمایا۔

اب یہ سوال رہ جاتا ہے کہ فقہاء کتاب الطہارۃ سے کیوں شروع کرتے ہیں، سو اس کی وجہ یہ ہے کہ انسان کی
تخلیق عبارت کے لئے ہوئی ہے، حق تعالیٰ کا ارشاد ہے وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون الایہ اور ام العبادات
وجامع العبادات صلوة ہی ہے، اسی طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے، بنی الاسلام علی خمس شہادۃ ان
لا الہ الا اللہ وان محمداً رسول اللہ و اقام الصلوۃ الا اس میں آپ نے تمام ارکان پر نماز کو مقدم کیا ہے، اور نماز کے
لئے کچھ شرائط ہیں جنہیں اتوی شرط طہارۃ ہے اور یہ ظاہر ہے کہ شرط ہمیشہ شرط پر مقدم ہو اگر قی ہے بوجہ موقوف
غیر ہونے کے، اس لئے حضرات فقہاء اور اصحاب سنن اپنی کتابوں میں کتاب الطہارۃ کو پہلے ذکر کرتے ہیں۔

کتاب اور باب کی اصطلاح | بعض علماء نے فرمایا ہے کہ اگر مسائل کا اعتبار بنسبہ کیا جائے یعنی جنس
مسائل بیان کرنا پیش نظر ہو تو اس کو کتاب سے تعبیر کیا جاتا ہے، اس لئے

کہ کتاب اور باب کی اصطلاح کا استعمال زمانہ سابقین سے ہے جیسا کہ صاحب سنن نے بیان کیا ہے۔

کہ جنس متعدد انواع کو جامع ہوتی ہے اور کتاب کے معنی بھی لفظ جمع ہی کے ہیں، اور اگر مسائل کا اعتبار بنو عبا کیا جائے یعنی صرف ایک نوع کے مسائل کو بیان کرنا مقصود ہو تو اس کو باب سے تعبیر کرتے ہیں، اس لئے کہ باب کے معنی بھی ایک لفظ میں نوع کے آتے ہیں اور اگر بعض جزئیات کو ماقبل سے متنازع کر کے بیان کرنا مقصود ہو تو اس کو فصل سے تعبیر کرتے ہیں، کیونکہ وہ ماقبل سے مفصول اور جلد ہے، ان تینوں کے درمیان آپ نسبت ایسے دیکھتے جو یا کہ مناسطہ کے یہاں جنس، نوع اور صنف کے درمیان ہے، یعنی جنس عام، جیسے الحيوان، نوع خاص جیسے الانسان، اور صنف خاص جیسے الانسان الرومی ایسے ہاں کتاب عام، باب خاص اور فصل خاص ہے۔

طہارۃ کے معنی اور اقسام طہارۃ مصدر ہے طہر یطہر کا نعرہ کریم ہے، اس کے معنی لغوی ہیں انتظامہ والتنزه عن المقتار والادناس یعنی گندگی اور سیسہ کیل سے

پاک و صاف ہونا، اور شرعاً طہارۃ کہتے ہیں، ازالہ حدث یا غیث کے لئے قاعدہ شریعہ کے مطابق اعداد المظہورین۔ (ای المار والطلب) کو استعمال کرنا، طہارۃ کی دو قسمیں ہوتی ہیں، ۱۔ ازالہ حدث، ۲۔ ازالہ غیث، پھر اول کی دو قسمیں ہیں، ۱۔ عن الحدث الا صغر جس کو وضو کہتے ہیں، ۲۔ عن الحدث الا کبر جس کو غسل کہتے ہیں، یہاں پر مطلق اور جنس طہارۃ مراد ہے اس لئے کہ صنف کا مقصود دو فعل کو ذکر کرنا ہے، چنانچہ تم اول سے فارغ ہو کر قسم ثانی کو بیان کریں گے۔

صوفیہ کے یہاں طہارۃ کی چند قسمیں ہیں، امام غزالی فرماتے ہیں اس کی چار قسمیں ہیں، ۱۔ تطہیر الظاہر عن الحدث والنجس، ۲۔ تطہیر الجوارح عن الحرام، ۳۔ تطہیر القلب عن الرذائل، ۴۔ تطہیر السر عما سوی اللہ تعالیٰ یعنی ہندوؤں کو قلب کو غیر اللہ کے تعلق سے پاک کرنا۔ ظہر پاک کن قلب مراد خیال غیر غویش، وقال ابو الطیب۔

عذل العواذل تخول قلبی الشاغل

دھوی الاحب تمبہ فی سودا شہ

باب التخلی عند قضاء الحاجة

یہاں پر سوال ہوتا ہے کہ صنف طہارۃ کی ابتداء آداب استنجاء کیسے کرے؟ جواب یہ ہے کہ مغزات فقہاء کرام

ملاحظہ فرماتے ہیں اس نوع کو جو مقدم ہو کسی تہ کیساتھ، جیسے الانسان الرومی لہ اور او کی مشرع غایۃ المقصود میں اس کو باب لغز و غریب سے لکھا ہے، بقا ہرے کتابت کی غلطی ہے یہی لفظ غریب نہیں قریب ہے، حضرت نے بدل میں اس میں ترتیب فرما لیا ہے۔

نے لکھا ہے کہ ومنہ اور فضل سے پہلے قضاء حاجت سے فارغ ہونا ادنیٰ اور مستحب ہے، موجب یہ بات ہے تو مناسب ہو کہ ہمارے کی ابتداء آداب استجابت سے کی جائے تاکہ ترتیب ذکر کی ترتیب خارجی کے مطابق ہو جائے ہم نے پوری کتاب کو دیکھنے سے ہی اندازہ لگایا ہے کہ مصنف عظیم رحمہ اللہ تعالیٰ ابواب کی ترتیب قائم کرنے میں وجود خارجہ کی ترتیب کو ملحوظ رکھتے ہیں جو بہت ہی مناسب طریقہ ہے، دوسری بات یہ ہے کہ ہمارے کا وجوب آدمی سے اس وقت تعلق ہوتا ہے جب پہلے سے ناقض ہمارے موجود ہو ورنہ بغیر اس کے تحصیل حاصل ہے، اور فواقض و ضومض کثیر الوقوع چیز خارج عن السبیلین یعنی بول باز ہیں، تو اس موجب وضو کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ان ابواب کو پہلے لایا گیا۔

مصنف نے آداب غلام بیان کرنے کے لئے تقریباً پچیس باب منقطع فرمائے ہیں۔ اور ان سب میں آداب استہجار کو بیان کیا ہے، ابن العربی نے عارفۃ الاحوزی شرح ترمذی میں استہجار کے تین آداب ذکر فرمائے ہیں سبحان اللہ! ہماری شریعت محمدیہ کتنی جامع مشرعت ہے کہ اس میں استہجار جیسی معمولی چیز کے لئے اس قدر آداب ہیں۔ اللهم اجعلنا متادین بأداب الشریعة علی صاحبہا الفضل الصلوٰۃ والسلام والتحبۃ۔

یہاں پر مصنف نے سب سے پہلے جو آداب بیان کیا ہے وہ نخل ہے یعنی استہجار کے لئے غلوت و تنہائی اختیار کرنا، زمانہ جاہلیت میں یہ ہوتا تھا کہ بلا تکلف ایک دوسرے کے سامنے بیٹھکر قضاء حاجت کرتے تھے اور آپس میں باتیں بھی کرتے رہتے تھے، جیسا کہ یہ مضمون پانچ چھ باب بعد ایک حدیث میں آ رہا ہے، اسلامی تعلیمات نے آکر اس کو ختم کیا۔

نیز جاننا چاہئے کہ اسی سلسلہ کا ایک اور باب کتاب میں آگے آ رہا ہے، باب الاستئذان فی الخلاء، یہ دو ادب الگ الگ مستقل ہیں، نخل مستقل ادب ہے اور ترستر مستقل ادب ہے، نخل حاصل ہوگی انتقال مکانی اور تباعد عن الناس سے کہ آبادی سے دور ہٹا جائے، اور استئذان کے لئے ابعاد ضروری نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق آبادی سے بھی ہے، چنانچہ استہجار کے لئے آباد جگہ کے علاوہ کوئی خالی مکان ہو تو اسی جگہ پر وہ قائم کرنا ہوگا، اسی لئے ہم نے کہا کہ یہ دو ادب الگ الگ مستقل ہیں۔

۱۔ عن المغيرة بن شعبه، اس باب میں مصنف نے دو حدیثیں بیان فرمائی ہیں ایک حضرت مغیرہ بن شعبہ کی دوسری حضرت جابر بن عبد اللہ کی، دونوں کا مضمون ایک ہی ہے، البتہ دوسری حدیث میں تھوڑی سی زیادتی ہے جو معلوم ہو جائے گی۔

قولہ کان اذا ذهب المذهب، یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب قضاء حاجت کے لئے جاتے تو دور کی اختیار فرماتے یعنی آبادی اور لوگوں سے، اب یہ کہ آپ کتنی دور کی اختیار فرماتے، اس حدیث میں مذکور نہیں ہے، اس سے اگلی حدیث میں مقدار بعد کو بیان کیا گیا ہے اور اس میں ہے حتی ولا یراہ احد، کہ اتنی دور کی اختیار فرماتے کہ لوگوں کی نظروں سے

او جمل ہو جائیں اور استیجار کے وقت کسی کی خطر نہ پڑے، معارف السنن میں جمع القوائد کے حوالہ سے لکھا ہے کہ طبرانی کی ایک روایت میں اس بعد کی مقدار سیلین کیساتھ بیان کی ہے یعنی دو میل کے قریب۔

اب یہ کہ اس ایجاد کی حکمت کیا ہے، علمائے لکھا ہے کہ گو ستر یعنی لوگوں سے پردہ اور تنہائی آبادی میں بھی حاصل ہو سکتی ہے، لیکن دور جانے میں یہ فائدہ ہے کہ اطمینان سے اور کھل کر فارغ ہو سکے گا، اگر قریب میں لوگ ہوں گے تو اخراج رنج میں تا مل ہوگا اور حسیا آئے گی، نیز آبادی والوں کی بھی اس میں مصلحت ہے، گندگی ان سے دور رہے گی، گو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فضائل سائیکہ کریمہ سے محفوظ تھے بلکہ آپ کے خدائیں میں سے یہ بات منقول ہے کہ آپ کا فضلہ زمین پر پڑا ہوا نہیں روکھا گیا، زمین اس کو نگل لیتی تھی۔

قولہ ابعد یہ فعل متعدی ہے جس کو مفعول کی احتیاج ہے جو یہاں مذکور نہیں ہے تقدیر عبارت یہ ہو سکتی ہے ابعد نفسه عن الناس، اور بعض شراح نے لکھا ہے کہ أَبْعَدَ یہاں پر فعل لازم کی جگہ استعمال کیا گیا ہے، اے بعد عن الناس اور فعل متعدی کو لازم کی جگہ بعض مرتبہ سائل استعمال کیا جاتا ہے، جیسے زید يعطی، یعنی زید خوب بخشش کرتا ہے، ایسے ہی یہاں پر سائل مقصود ہے اور ترجمہ یہ ہوگا کہ دوری اختیار فرماتے تھے، الْمَذْهَبُ میں دو اقسام ہیں یا مصدر بھی ہے یا ظرف مکان ہے، اور الف لام ہر حال عید فارغی ہے، یعنی جب آپ جاتے تھے مغموم جانا اور مغموم جانے سے مراد فتنہ حاجت کے لئے جانا ہے، اور دوسری صورت میں ترجمہ ہوگا جب آپ جاتے جاتے کی جگہ جس سے مراد بیت الخلا ہے، شراح نے لکھا ہے کہ لفظ مذہب عرفاً بہت الخلاء کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور اسی طرح لفظ خلاء، مرفق، مرفاض اور کنیف ہے سب کے ایک ہی معنی ہیں۔

اس حدیث سے معنی نے ترجمہ الباب یعنی تخلی کو ثابت کیا ہے، اس حدیث میں گو لفظ تخلی موجود نہیں ہے لیکن یہ معنی معنی نے أَبْعَدَ سے نکالے ہیں کہ دوری اختیار کرنے سے آپ کا مقصود خلوت حاصل کرنا تھا، حدیث کی مطابقت ترجمہ الباب سے کبھی تو مترجیح معنی لفظاً و معنی ہوتی ہے اور کبھی مناسبت صرف معنی ہوتی ہے یعنی بطریق استنباط، تو یہاں پر ایسا ہی ہے اور اگر معنی یہاں پر بجائے تخلی کے باب الایجاد یا باب التباعد عند الحاجة قائم فرماتے، جیسا کہ بعض مصنفین امام نسائی و آئین ماہ نے کیا ہے تو مطابقت لفظاً و معنی ہر طرح ہو جاتی، لیکن اس صورت میں ترجمہ الباب میں کوئی وقت اور بار کی ہوتی، اب ایک استنباط کی شان پیدا ہو گئی ہے، امام ترمذی نے اس حدیث پر یہ ترجمہ قائم کیا ہے باب ما جاء ان النبي صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا ذهب المذهب ابعد، یہ ترجمہ بلفظ الحدیث ہے، اور غایز ہے کہ اس میں کوئی بار کی نہیں ہے سادگی ہے، صحاح ستہ میں سب سے زیادہ آسان اور سیدھے سادے تراجم جامع ترمذی کے ہیں۔

صباح ستہ کے تراجم کا بابی فرق و مرتبہ

مولانا انور شاہ صاحب فرماتے ہیں، جیسا کہ عرف الشذی میں ہے کہ صبح ستہ میں سب سے

اعلیٰ تراجم ترمذی بخاری کے ہیں وہ اس معاملہ میں سابق الغایات ہیں، اور بخاری کے بعض تراجم اس قدر باریک اور دقیق ہیں کہ غیر العقول واقع ہوئے ہیں، شرح بخاری کو تراجم بخاری مل کرنے کے لئے مستقل اصول مرتب کرنے پڑے۔ چنانچہ حضرت شیخ نور احمد قدسہ نے مقدمہ ملاح میں تقریباً ستر اصول بیان فرمائے ہیں، غرضیکہ بخاری کے تراجم سب سے اعلیٰ ہیں، اور اس کی بہن یعنی صبح مسلم اس کا حال یہ ہے کہ تراجم ندارد، نہ ایسے زبیرے، گو کتاب فی الحاق معنوں کے لحاظ سے بہت و مرتب ہے، لیکن عادیں اور تراجم ابواب انھوں نے از خود قائم نہیں کئے، بعد میں شرح کو قائم کرنے پڑے، اور اس کے بعد درجہ ہے نسائی کے تراجم کا، اس کے تراجم بھی کافی دقیق اور دزنی ہیں کبھی تو ان کا ترجمہ بخاری کے ترجمہ سے بالکل ہی ملتا ہے، غرضیکہ اس کے تراجم کا مل کرنا بھی کافی محنت طلب ہے، اور اس کے بعد پھر درجہ ہے سنن ابوداؤد کے تراجم کا، اور اس کے بعد پھر درجہ ہے ترمذی کے تراجم کا، عرف الشذی میں اتنا ہی لکھا ہے اور میں کہتا ہوں کہ سنن ابن ماجہ کے تراجم بھی بہت صاف اور واضح ہیں۔

۲۔ عن جابر بن عبد اللہ قال کان اذا اراد البراز الى براز با کے فتور اور کسرہ دونوں کیساتھ آتا ہے، اس کے مہمی و جیسے اور کھلے میدان کے ہیں، ابن الاثیر البزری کہتے ہیں کہ اصل معنی تو اس کے یہ ہیں، لیکن پھر بعد میں تفصیلاً حاجت سے کنایہ ہو گیا ہے، اس لئے کہ لوگ ایسے میدان میں قنار حاجت کرتے ہیں جس طرح کہ غلار دراصل مکان خالی کو کہتے ہیں اور پھر اس کو بنا محل قنار حاجت میں استعمال کرنے لگے، اس مناسبت سے کہ لوگ قنار حاجت خالی جگہ کرتے ہیں، یہ جو ہم نے کہا کہ برازیں دونوں حرکت فتور اور کسرہ جائز ہے یہ جو ہری اور صاحب قاموس کی رائے ہے، لیکن فطانی شہور شارح حدیث نے یہاں پر کسرہ کا انکار کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ براز بالکسر تو باب مفاعلت کا مصدر ہے جس کے معنی مبارزت یعنی لڑائی میں مقابلہ کے ہیں لیکن یہ صحیح نہیں ہے جو ہری نے لکھا ہے کہ براز بالکسر کے دونوں معنی آتے ہیں، مبارزت و مقابلہ اور غلط یعنی انسان کے بدن سے جو فضل نکلتا ہے لہذا براز مشترک ہوا دونوں معنی میں

دفع تعارض بین الروایات الواردة فی الباب

حدیث الباب میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا جو عادت شریفہ بیان کی گئی ہے اس پر

یہ اشکال ہوتا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کی میت مغفہ والی روایت جو باب الرخصة فی استقبال القبلة میں آ رہی ہے وہ اس کے خلاف ہے اس لئے آپ کا مکان کے اندر قنار حاجت کرنا ثابت ہو رہا ہے، حضرت نے بذل میں اس کی دو توجہیں لکھی ہیں یا تو یہ کہا جائے آپ کی عادت دور جانے کی بنا راکنہ فی البیوت سے پہلے کی ہر

یعنی جب گھروں میں بیت الخلاء نہیں ہوتے تھے پھر بعد میں جب گھر میں بیوت الخلاء بننے شروع ہو گئے تو آپ نے اس ابعد کو ترک فرمادیا، اور یا یہ کہا جائے کہ یہ عادت شریفہ جو اس حدیث میں مذکور ہے اس کا تعلق سفر سے ہے، یعنی سفر میں جہاں منزل اور پراؤ ہوتا تھا اس وقت قریب میں استنجاء نہ فرماتے تھے بلکہ فاصلے پر جا کر استنجاء فرماتے تھے، مگر میں یہ عادت نہ تھی۔

یہاں پر ایک سوال ہے وہ یہ کہ معنی کی غرض جمع روایات و تکثیر روایات نہیں ہے، بلکہ وہ ترجمۃ الباب کو ثابت کرنے کے لئے ایک ہی حدیث کے ذکر کرنے کو کافی سمجھتے ہیں، جیسا کہ انھوں نے اپنی اس عادت کی تصریح اس رسالہ میں کی ہے جو اہل مکہ کے نام ہے، جس کا ذکر مقدمۃ الکتاب میں آچکا ہے اس میں انھوں نے لکھا ہے کہ اگر میں کسی باب میں ایک سے زائد حدیث لاؤں گا تو کسی کلمہ یا کلام کی زیادتی کی وجہ سے ہوگا، چنانچہ یہاں پر حدیث ثانی میں ایک زیادتی ہے، یعنی مقدار ابعد جو حدیث اول میں نہ تھی، اس لئے دوسری حدیث لائے، لیکن یہاں پر یہ سوال رہ جاتا ہے کہ اگر معنی ایک باب میں بلا ضرورت و فائدہ کے ایک سے زائد حدیث لانا نہیں چاہئے تو اس کی ایک شکل یہ تھی کہ صرف حدیث ثانی کو ذکر فرمادیتے جس میں زیادتی نائدہ ہے، اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ دراصل حدیث ثانی حدیث اول کے اعتبار سے ضعیف ہے اسلئے معنی نے یہ سبب رکھا کہ قوی کو چھوڑ کر ضعیف پر اکتفاء کیا جائے، اس لئے اساتذہ تو بوجہ قوت کے حدیث اول کو ذکر کیا، اور حدیث ثانی جس میں ضعف تھا تائید اور شاہد کے درجہ میں لے آئے اور شاہد میں ضعیف حدیثیں بھی مل جاتی ہیں، ضعف کی وجہ آگے معلوم ہو جائے گی۔

سندے متعلق بعض امور و اصطلاحات

قونہ حد شناعبد اللہ بن مسلمۃ، جاننا چاہئے کہ گزشتہ سال آپ نے مشکوٰۃ شریف میں صرف متون احادیث

کو پڑھا ہے، مشکوٰۃ شریف اسانید سے خالی ہے انھوں نے صرف متون احادیث کو لیا ہے اسانید کو حذف کر دیا ہے اسی نے مشکوٰۃ کا شمار تعالیٰ میں کیا جاتا ہے اور آپ جانتے ہیں کہ کتب حدیث مختلف الانواع ہیں، ہر نوع کا نام الگ الگ ہے، بہر حال یہاں دورہ کی کتابوں میں متون احادیث کو اسانید کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے تو یہاں پر ایک مستقل کام بڑھ گیا یعنی اسانید کا سمجھنا اور ان کی اصطلاحات وغیرہ جانتا اور یہ کہ ان کے پڑھنے کا طریقہ کیا ہے؟ وغیرہ وغیرہ۔

سو یہاں پر حدیث کے قائل امام ابو داؤد ہیں، اور اس کے ناقل امام ابو داؤد کے شاگرد ابو علی نووی ہیں، اور عبد اللہ بن مسلمۃ کے استاذ ہیں، ابتدا سند میں حدیث اور اخیر نا پورا لکھا جاتا ہے، اور اثنا سند میں اقتصار کر کے حدیث کو ثنائیاں لکھتے ہیں اور اخیر نا کو آنا لکھتے ہیں، نیز درمیان میں تا سے پہلے قال بھی محذوف ہوتا ہے، جو لکھتے ہیں نہیں آتا ہے، لیکن پڑھنا ضروری ہے، لہذا اس سند کو اس طرح پڑھیں گے، حدیث عبد اللہ بن مسلمۃ قال، حدیث عبد العزیز، نیز ہر سند کو دہر قال سے شروع کیا جائے جو مختلف ہے وبالسند التصل من الی المصنف

کہ اس اضافہ کی ضرورت اس لئے ہے تاکہ ہر حدیث کی سند مکمل ہو جائے کیونکہ کتاب میں تو سند صرف مصنف سے شروع ہو رہی ہے اب سند کے شروع کا حصہ یعنی ہم سے لیکر مصنف تک لانے کی ضرورت ہے تو اس عبارت سے سند کے اس حصہ غیر مذکورہ کی طرف اشارہ ہو رہا ہے اور ہر استاذ و مدرس اپنی سند شروع سے لیکر مصنف کتاب تک پہلے روز سبق میں بیان کر ہی دیتا ہے اور ہماری اور آپ کی سند ہر حدیث میں مصنف کتاب تک ایک ہی ہے اس لئے ہر حدیث کے شروع میں مصنف کی سند سے پہلے وہیہ قال پڑھنا مکمل سند کے لئے کافی ہے اور اگر کوئی مشرّع سند میں اس جملہ کو نہ بھی پڑھے تو کم از کم ذہن میں تو یہ بات ہوئی ہی چاہئے۔

لفظ ابن کے لکھنے اور پڑھنے کے قواعد نیز جاننا چاہئے کہ لفظ ابن ماقبل کی صفت اور اپنے مابعد کی طرف مضاف ہوتا ہے اور چونکہ موصوف

صفت کا اعراب ایک ہوتا ہے تو جو اعراب ابن سے پہلے والے اسم کا ہو گا وہی اعراب لفظ ابن کا ہو گا جیسے یہاں عبد اللہ بن مسعود میں ابن عبد اللہ کی صفت ہے اور عبد اللہ فاعل ہوئی بنا پر مرفوع ہے اسی طرح ابن بھی مرفوع ہو گا اور مسعود ابن کا مضاف الیہ ہے اور سب ہی جگہ ابن کا مابعد مضاف الیہ ہوتا ہے لہذا اس پر مضاف الیہ والا اعراب پڑھا جائیگا۔ نیز ابن کا قاعدہ یہ ہے کہ اگر وہ علمین متناسلین کے درمیان واقع ہو اور اس سے پہلا اسم منون ہو تو اس کی تئیں

ساقط ہو جاتی ہے جیسے مسدّد بن مسعود میں مسدّد منون تھا لیکن ابن کی وجہ سے تئیں ساقط ہو جائیگی اس کو مسدّد بن مسعود پڑھیں گے اور اسی طرح ابن کا الف کتابت سے حذف کر دیا جاتا ہے والا یہ کہ شروع سطر میں واقع ہو اور اگر علمین متناسلین کے درمیان واقع ہو تو وہاں ابن کا الف لکھا جاتا ہے اور ابن سے ماقبل جو تئیں ساقط ہوتی ہے وہ بھی ساقط نہوگی بلکہ پڑھی جائے گی جیسے ک۔ شاعبد اللہ بن مالک ابن جحیمہ یہاں پر دوسرا ابن علمین متناسلین کے درمیان واقع نہیں ہو رہا ہے اس لئے کہ مالک عبد اللہ کے والد ہیں اور جحیمہ عبد اللہ

کی والدہ ہیں یعنی مالک کی زوجہ تو مالک اور جحیمہ آپس میں متناسلین نہیں ہیں بلکہ زمین ہیں اور ابن جحیمہ میں لفظ ابن ماقبل یعنی مالک کی صفت نہیں ہے بلکہ اس سے پہلے جو اسم ہے یعنی عبد اللہ کی صفت ہے گو یا عبد اللہ کی دو صفتیں ہوئیں ایک یہ کہ وہ ابن مالک ہیں دوسرے یہ کہ وہ ابن جحیمہ ہیں یہاں پر مالک کے بعد ابن کا الف لکھا جائے گا گو پڑھا نہیں جائے گا نیز مالک سے تئیں بھی ساقط نہیں ہوگی یہ لفظ ابن کے لکھنے اور پڑھنے کے قواعد ہیں جن کا جاننا ایک طالب حدیث کے لئے لازمی ہے ورنہ ہمیشہ پڑھنے اور لکھنے میں خطا کھائے گا لہذا خوب سمجھ لینا چاہئے عبارت حدیث کا محکم پڑھنا انتہائی ضروری ہے من کذب علی متعمداً فلیسوا مقعدہ سن النصار کے ذیل میں مسمیٰ لکھتے ہیں کہ مجھے اس حدیث کی بنا پر اس طالب علم کی طرف سے برا خطبہ اور

خوف رہتا ہے جو عبارت حدیث کو قواعد کے خلاف پڑھے اس لئے کہ مفسر صلی اللہ علیہ وسلم نے تو قواعد کے مطابق تلفظ فرمایا تھا اور وہ اس کے خلاف پڑھ کر آپ کی طرف منسوب کر رہا ہے۔

تحدیث و اخبار وغیرہ الفاظ میں فرق کی بحث

یہ کہ حدثنا اور اخبرنا میں کیا فرق ہے؟ اس سبب کہ کبھی یہ آتا ہے اور کبھی وہ، جواب یہ ہے کہ اخبار و تحدیث سے
کے درمیان لغت تو کوئی فرق نہیں ہے، محدثین کی اصطلاح میں کوئی فرق ہے یا نہیں؟ اس میں محدثین کی دو جماعتیں
ہیں، متقدمین اور متاخرین، متقدمین اور اکثر علماء ان دونوں کے درمیان فرق کے قائل نہیں ہیں، بلکہ یوں کہتے ہیں
کہ یہ دونوں لفظ ایک ہی مفہوم پر دلالت کرتے ہیں، بعض اصحاب درس نے ائمہ اربعہ کا یہی مسلک لکھا ہے
یعنی عدم الفرق اور متاخرین ان دونوں کا مفہوم جدا جدا بیان کرتے ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ حدثنا تو اس وقت کہا
جائے گا جب استاد نے پڑھا ہو اور شاگرد نے سنا ہو اور اگر اس کا برعکس ہو کہ شاگرد پڑھے اور استاد بغور
سنے تو اس کے لئے لفظ اخبرنا استعمال ہوتا ہے تو متاخرین کے یہاں دونوں کا مفہوم مختلف ہوا۔

امام بخاری کا شمار بھی متقدمین میں ہے اسی طرح امام زہریؒ اور امام مالکؒ امام بخاریؒ نے تو اسی مقصد کے لئے کتاب العلم میں ایک باب قائم کیا ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، اور وہ باب ہے باب قول المحدث حدثنا واخیونا وانیبنا، اور متاخرین جو ان الفاظ میں فرق کے قائل ہیں ان میں امام مسلمؒ و امام نسائیؒ خاص طور سے قابل ذکر ہیں جیسا کہ شرانج نے لکھا ہے اور میں کہتا ہوں کہ یہی حال ہمارے امام ابو داؤد کا ہے وہ بھی محض اخبار و تحدیث کے فرق کی وجہ سے بعض مرتبہ حار قبول لاتے ہیں۔

اور تیسرا قول یہاں پر دوسرے جس کو بعض کہتے ہیں کہ سماع من لفظ الشیخ میں تو مطلقاً خبرنا وعدہ شنا استعمال کرنا چاہئے اور اگر تیسرہ قرأت کرے تو اس وقت الخبرنا قولاً، و علیہما اور حدیثاً متواترۃ علیہ کہنا چاہئے۔ حاصل یہ کہ مطلقاً خبرنا و تہمیدت تو سماع من لفظ الشیخ کے لئے مستعمل ہوتا ہے اور اگر شاگرد استاد پر قرأت کرے تو وہاں الخبرنا و حدیثاً کیساتھ قرونۃ علیہ کا اضافہ کیا جائے گا۔ ایک قول یہاں پر یہ ہے کہ بعض موشیٰ

دین و مہم الامام (نصائی) اخبار مہدیا محدث بوقت روایت اسکا استہمال اسوقت صحیح ہے جبکہ شیخ نے اسماعیل کا قصد بھی کیا ہو لہذا اگر کوئی طالب کسی محدث کی مجلس میں متجاہد شریک ہو جائے اور اس شیخ نے اس طالب کو اسماعیل کا قصد نہ کیا ہو تو پھر ایسی صورت میں اس طالب کو حدثنایا مخرجا کہنے کا حق نہیں ہے کامل الجواذ و قرنی علی الہدایت بن سکین وانا شاہد وکذا الامام (نصائی) فی البیضا فی الغیض السہانی

ایک اختلاف یہاں پر یہ ہے کہ سماع من لفظ الشیخ جس کو متاخرین تحدیث کہتے ہیں اور قرآنہ علی شیخ جس کو اخبار کہتے ہیں، دونوں میں مرتبہ کے اعتبار سے کون افضل ہے؟ صو اکثر محدثین کہہ دیتے ہیں کہ تحدیث اخبار سے افضل ہے اور امام اعظمؒ وغیرہ بعض فقہاء کا مذہب اس کے برعکس ہے یعنی اخبار اولیٰ ہے تحدیث سے، اور تیسرا قول یہاں پر یہ ہے کہ یہ دونوں مرتبے میں مساوی ہیں، اور یہی قول امام بخاریؒ کا بنا جاتا ہے۔

تحمل حدیث کے طرق

جاننا چاہئے کہ حدیثنا ذخیرنا انبئانا کے علاوہ اور بھی الفاظ آتے ہیں۔ ان سب کو جاننے کے لئے اس کی ضرورت ہے کہ یہ معلوم ہو کہ تحمل حدیث کے کتنے طرق ہیں اس لئے کہ ہر طریق تحمل کے لئے طریق تعبیر الگ ہے۔ سودوکا بیان تو آپ کا ہے۔ ۱۔ سماع من لفظ الشیخ ۲۔ قراءۃ علی الشیخ تیسرا طریق ہے الاجازۃ من الشیخ مشافہۃ یعنی باقاعدہ پڑھنا تو کسی کی جانب سے نہ پایا جائے نہ استاد کی جانب سے نہ شاگرد کی جانب سے، بس صرف کوئی شیخ کسی طالب حدیث کو بانٹا فہم روایت حدیث کی اجازت دیدے اس کے لئے بوقت روایت لفظ انبئانا استعمال ہوتا ہے۔

چوتھا طریق المناولۃ ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ شیخ کسی طالب کو اپنی اصل سماع یعنی وہ کتاب جس میں اس کی سموعات (روایات) لکھی ہوئی ہیں بعینہ وہ یا اس کی نقل دیدے روایت کی اجازت کیساتھ کہ میری طرف سے تم کو اس کی روایت کرنی اجازت ہے یا بغیر اجازت کے اور اس صورت میں بوقت روایت کہا جائے گا حدیثی مناولۃ یا فادلی مناولۃ

پانچواں طریق تحمل الکتابۃ والکتابۃ ہے یعنی شیخ کسی طالب کو کوئی حدیث خود لکھ کر یا کسی سے لکھوا کر لے جس کو دی بسا رہی ہے خواہ وہ حاضر ہو کہ لکھ کر اس کے حوالہ کر دے یا غائب ہو کہ لکھ کر اس کے پاس بھیج دے اس کی پھر دو نہیں ہیں کتابت مجرودہ اور دوسری مقررہ بالاجازۃ۔ چھٹا طریق تحمل وہ ہے جس کو اصطلاح میں الوجاہۃ کہتے ہیں، وجاہۃ کا مطلب یہ ہے کہ کسی طالب حدیث کو کسی محدث کی کوئی کتاب جس میں حدیثیں لکھی ہوئی ہوں کسی طرح حاصل ہو جائے اس کے لئے طریق تعبیر وجہت فی کتاب مناولۃ یا فی اصل مناولۃ ہے۔

فائدہ: یہ معلوم ہو ہی چکا کہ یہ تعبیرات کا فرق متاخرین کے یہاں ہے اور متقدمین کے یہاں طرق تحمل تو یہی ہیں جن کا بیان اوپر آیا لیکن ان کے یہاں طریق تعبیر ہر ایک کا مختلف اور جدا نہیں ہے

شرح السند

حدیثنا عبد العزیز یعنی ابن محمد، یہ عبد العزیز بن محمد الدوادری کے ساتھ مشہور ہیں، درادذخراسان میں ایک قریب ہے، یہ راوی منکر فیہ، سبکی المفظ ہے، بخاری کے رواۃ میں سے ہے لیکن امام بخاری نے ان کی روایت کو منقذاً نہیں لیا ہے بلکہ مقررہ بغیرہ لیا ہے یہاں پر یہ چیز سمجھنے کے لائق ہے کہ یعنی کا اضافہ کیوں کیا گیا ہے؟ جواب یہ ہے کہ یہ حضرات محدثین کی غایۃ امتیاز ہے کہ راوی نے اپنے استاد سے جتنا لفظ سنا تھا اس کی طرف سے صرف اتنا ہی نقل کیا اور جو چیز اس کے نزدیک محتاج وضاحت تھی، اپنی طرف سے اس نے اس وضاحت کو جلا کر کے بیان کیا تاکہ شاگرد

لے لیمن بوقت روایت اسلک، روایت حدیث تحمل حدیث کے بعد ہی ہوتا ہے اور تحمل کے طرق چونکہ مختلف ہیں اس لئے اسی کے لحاظ سے روایت میں الفاظ لائے جاتے ہیں کبھی حدیثنا اور کبھی ذخیرنا وغیرہ۔ لہٰذا اس پر دوسرے باب میں مزید کلام آ رہا ہے۔

اور استاذ کے الفاظ مخلوط نہ ہوں۔ حاصل یہ کہ عبداللہ بن مسلم نے اپنے استاد عبدالعزیز کا نام بغیر نسب کے بیان کیا تھا۔ ان کی ولایت نہیں بیان کی تھی تو اب مصنف اپنی طرف سے یہ وضاحت کر رہے ہیں کہ میرے استاد عبداللہ بن مسلم کی مراد عبدالعزیز سے عبدالعزیز بن محمد ہے یعنی کے کنوی معنی یزید کے ہیں اس میں جو ضمیر ناعل ہے وہ عبداللہ بن مسلم کی طرف راجع ہے اور اس یعنی کے قائل مصنف ہیں۔ مصنف کہہ رہے ہیں عبداللہ بن مسلم مراد لیتے ہیں عبدالعزیز سے عبدالعزیز بن محمد۔

عن ابی سلمۃ۔ یہ ابو سلمہ بن عبدالرحمن بن عوف ہیں بن کا لقب اہل سید میں شمار ہے ان کے نام میں اختلاف ہے۔ بعضوں نے کہا ابو سلمہ بن نام ہے، بعض مرتبہ کنیت ہی نام ہوتا ہے اور کہا گیا ہے کہ ان کا نام عبداللہ ہے، دقیل اسماعیل، حضرت شیخ نے لکھا ہے کہ شیخ سراج احمد سرہندی شارح ترمذی کو دہم ہوا، ان سے اس راوی کی قمیص میں غلطی ہو گئی، انھوں نے لکھا ہے کہ اس سے مراد منصور بن مسلم ہیں یہ غلط ہے اس لئے کہ منصور بن مسلم طبقہ عاشرہ میں سے ہیں ان کی صحابہ سے تو کیا تابعی سے بھی ملاقات نہیں ہے، چر یہاں صحابی سے کیسے روایت کر رہے ہیں، دوسرے یہ کہ منصور بن مسلم سنن ابوداؤد کے رواۃ میں سے نہیں ہیں، مسند بن مسرہد، یہ اونچے درجہ کے محدث ہیں، امام ابوداؤد ان سے اس سنن میں بہت کثرت سے روایت کرتے ہیں ان کے بارے میں لکھا ہے کہ بصرہ میں سب سے پہلے مسند جو حدیث کی ایک خاص نوع کی کتاب ہے، انھوں نے ہی تصنیف فرمائی۔ ان کا سلسلہ نسب بھی بہت عجیب و غریب سا ہے جو بدل میں مذکور ہے اور ان اسماء کی ایک خاصیت بھی لکھی ہے کہ اگر ان ناموں کو کسی کاغذ پر لکھ کر تعویذ کے طور پر محسوس یعنی بخار زدہ کے گلے میں ڈال دیا جائے تو بہترین عسل ہے۔ بخار اتر جاتا ہے، ہمارے استاد محترم ناظم صاحب حضرت مولانا سعد اللہ صاحب بنور اللہ مرقدہ بڑے ادیب اور ظریف الطبع تھے، وہ سنن میں فرماتے تھے مسند کا سبب مسند یعنی مسند و اتقی اسم با سکی ہیں دراصل مسند کے معنی نصلح اور اصلاح کردہ کے ہیں اسلئے ایسا فرمایا، عن ابی الزبیر ان کا نام محمد بن مسلم بن اندرس الکی ہے، ان کا شمار مدلسین میں ہے اور یہاں وہ بطور عنعنہ روایت کر رہے ہیں اس لئے اس روایت میں ضعف ہے، مصنف کی ایک اور بھی وجہ ہے کہ اس کی سند میں اسماعیل بن عبدالملک راوی کثیر الوحم سے اسی لئے یہ حدیث سنداً حدیث اول سے کمزور ہے، امام ابوداؤد نے اگرچہ اس روایت پر سکوت فرمایا ہے لیکن حافظ منذر نے اسما میل بن عبدالملک کی بنا پر نقد فرمایا ہے، اور ماسکت علیہ ابوداؤد ایک مستقل علمی بحث ہے، جو مقدمہ میں گذر چکی ہے۔ الحمد للہ، باب اول پر کلام پورا ہوا، اس باب میں بہت سی اہم مفید اور ضروری اصطلاحات اور ابتدائی بحثیں دئی ہیں یہ سب چیزیں قابلِ حفظ ہیں۔

لہٰذا سید بن المسیب، قاتم بن محمد بن ابی بکر، عروہ بن الزبیر، قاتم بن زید بن ثابت، ابو سلمہ بن عبدالرحمن بن عوف، عبداللہ بن عبداللہ بن عتبہ ابن مسعود، سلیمان بن یسار، تدریب صفحہ ۱۴۴ و قیل سالم بن عبداللہ بن عمر بن عبداللہ بن عبدالرحمن (معارف السنن صفحہ ۱۳۵)

باب الرجل يتبوا لبول

(۵)

یہ آداب استنجار کے سلسلہ کا دوسرا باب آیا ہے جس کا تعلق بول سے ہے اور پہلے باب کا تعلق براز سے تھا جیسا کہ تعاقب کا تقاضا ہے بلکہ بہتر یہ ہے کہ یوں کہا جائے۔ نئے کہ پہلے باب میں جو ادب مذکور ہے یعنی تنگی وہ عام اور مشترک ہے اس کا تعلق بول و براز دونوں سے ہے اور اس باب سے مقصود ایک دوسرا ادب بیان کرنا ہے یعنی نرم زیر۔ اختیار کرنا اس کا تعلق خاص بول سے ہے۔ پہلا ادب مشترک تھا اور یہ دوسرا ادب مختص بالبول ہے۔ یتبوا بمعنی ٹھکانا اور جگہ حاصل کرنا اسی سے مبالغہ بھی ہے جس کے معنی منزل کے ہیں، مطلب یہ ہوا کہ پیشانہ کے لئے آدمی کو مناسب جگہ اختیار کرنی چاہئے، چنانچہ حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ پیشاب مکان و مٹ یعنی رخوہ اور نرم زمین میں کرنا چاہئے تاکہ رشاش البول سے حفاظت رہے۔

اب یہاں ایک مسئلہ کی بات پیدا ہو گئی وہ یہ کہ رشاش البول کا حکم کیا ہے؟ سو ابن رسلان شارح ابوداؤد نے لکھا ہے کہ امام شافعی کا مذہب عدم الغوسہ بدن ہو یا ثوب لیکن امام نوویؒ نے غوکو زیادہ صحیح قرار دیا ہے۔ صریح کی وجہ سے، اور ہمارا مذہب درختار میں لکھا ہے کہ رشاش البول اگر بدن یا کپڑے پر پڑ جائیں تو معاف ہے۔ لیکن اگر پانی میں مل جائیں تو معاف نہیں ہے، مارتلیل ناپاک ہو جائے گا، وہ کہتے ہیں لان طہارۃ البہاؤد کہ یعنی پانی کی طہارۃ کا مسئلہ زیادہ اہم ہے جس کی وجہ ظاہر ہے کہ پانی کی نجاست اس کے سیال ہونے کی وجہ سے متعدی ہے بخلاف ثوب اور بدن کے۔

حدیث الباب کی تشریح | حدیث الباب جس کا مضمون ابھی اوپر گزرا، کے راوی ابو موسیٰ اشعریؒ ہیں اور یہ حدیث انہوں نے عبداللہ بن عباسؓ کی خدمت

میں ان کے استفسار پر بصرہ بھیجی جہاں ابن عباسؓ مقیم تھے، استفسار کی صورت حال یہ ہوئی کہ ابن عباسؓ بصرہ میں حضرت علیؓ کی جانب سے دالی بنا کر بھیجے گئے تھے انہوں نے وہاں پہنچنے کے بعد اہل بصرہ سے وہ حدیثیں سنیں جن کو اہل بصرہ ابو موسیٰ اشعریؒ سے سن کر روایت کرتے تھے تو ابن عباسؓ نے بعض ان احادیث کے بارے میں جو انہوں نے اہل بصرہ سے سنی تھیں ابو موسیٰؒ کی طرف مراجعت کی چنانچہ اس کے جواب میں ابو موسیٰؒ نے ابن عباسؓ کی طرف حدیث الباب لکھ کر بھیجی۔

مزید توضیح کے لئے جاننا چاہئے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے پہلے بصرہ میں خود ابو موسیٰ اشعریؒ کا قیام تھا، کیونکہ وہ اس وقت حضرت عمرؓ کی جانب سے وہاں کے عامل تھے، اہل بصرہ نے ابو موسیٰؒ سے جو حدیثیں

سنی تھیں وہ بظاہر اسی نماز قیام کی تھیں،

یہ تو ہوا حدیث الباب کا صحیح معنوم صحیح ہم نے اس لئے کہا کہ بعض شراح سے یہاں لغزش ہو گئی اور وہ یہ کہ انھوں نے حُكَّانٌ يَحْكُمُ کو بجائے صیغہ مجہول کے صیغہ معروف پڑھا جس سے منہنوں میں تعبیر و اف ہو گیا، ایک بات یہاں پر رہ گئی کہ روایت کے جو الفاظ ہیں يَسْتَلِهُ عَنْ أَشْيَاءَ اس سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابن عباسؓ کا استفسار چند احادیث سے متعلق تھا اور یہاں جواب میں صرف ایک قوله نہ کو رہا ہے اب اس میں در احتمال ہیں یا تو ابو موسیٰؓ ہی کی جانب سے جواب میں ایک حدیث كأنه كرائي اور یا یہ کہ یہاں روایت کرنے میں راوی نے اختصار کر دیا۔ وَاللَّهِ تَعَالَى اعْلَمُ انصواب

قوله فَاتَى دَمِشًا، دَمِشَ کسریم اور سکون میں دونوں کے ساتھ ہے لغت رخوہ یعنی نرم زمین کو کہتے ہیں جس میں پانی جلدی سے جذب ہو جاتا ہے، اس کو پیشاب کے لئے اسی لئے اختیار فرمایا، نیز دمشق کا اطلاق مجازاً اس شخص پر بھی ہوتا ہے جو نرم خور اور نرم مزاج ہو چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اوصاف میں وارد ہے دَمِشَ لَيْسَ بِالْمَجَانِي أَيْ كَانَ لَيْتِنَ الْخُلُوْ، فَلْيَزِدْكَ اس کا مصدر ارتقاء ہے، ارتقاء پر نادریت آباد اور مجرور میں، راد پر دو درو اور یاداً آتا ہے جس کے معنی طلب کرنے کے ہیں۔

یہاں پر ایک اشکال ہوتا ہے وہ یہ کہ پیشاب کے اندر تیزی اور شوریٰ ہوتی ہے جس سے دیوار کی بنیاد کو نقصان پہنچتا ہے تو آپ نے دوسرے کی دیوار کی جڑ میں کیوں پیشاب کیا، ظاہر ہے کہ آپ کی شان سے یہ بعید ہے کہ آپ سے کسی کو نقصان پہنچے، اس کے متعدد جواب دئے گئے ہیں۔

۱۔ دیوار عادی تھی یعنی پرانی جو کسی کی ملک میں نہیں تھی پھر کیا حرج ہے۔

۲۔ ہو سکتا ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم دیوار سے ہٹ کر بیٹھے ہوں جہاں سے پیشاب دیوار کی جڑ تک نہ پہنچ سکے لیکن راوی نے قرب کی وجہ سے اس کو مجازاً فی اصل جہاں سے تعبیر کر دیا۔

۳۔ ہو سکتا ہے آپ کو مالک کی رضا مندی حاصل ہو، اذن مالک کے بعد کوئی اشکال ہی نہیں رہتا۔

۴۔ وہ منہدم مکان کی ٹوٹی پھوٹی دیوار تھی جسے کھنڈر کہتے ہیں، پھر کیا نقصان ہے۔

الروایۃ بالکتابۃ | نیز اس حدیث سے اصول حدیث کا ایک مسئلہ ثابت ہو رہا ہے وہ یہ کہ روایت بالکتابۃ جائز ہے۔ یہ بات پہلے گزری تھی کہ تحمل حدیث کے طرق میں

سے ایک طریق کتابت بھی ہے اصولیین نے لکھا ہے کہ روایت بالکتابۃ کی دو قسمیں ہیں، ایک مجرورہ یعنی صرف حدیث لکھ کر دیدیجائے، دوسری مقروئہ بالاجازۃ، یعنی شیخ کسی طالب کو حدیث لکھ کر دے اور ساتھ میں روایت کی اجازت بھی دے ہمشائیوں کے اجزات مکتبہ للحدیث، جمہور کے نزدیک کتابت کی دونوں قسمیں

معتبر ہیں مجرہ ہوا مقرونہ بعض علماء جیسے قاضی ابوالحسن ماوردی شافعی کتابہ مجرہ کو معتبر نہیں سمجھتے۔ جمہور کے یہاں دونوں صورتیں معتبر ہیں لیکن شرط یہ ہے کہ مکتوب الیہ کا تب کے خط کو پہچانتا ہو، اور بعض نے بینہ کی بھی شرط لگائی ہے لیکن یہ ضعیف ہے۔

شرح السند

شرح السند حدیث احمد یہ حماد بن سلمہ ہیں، مسندوں میں دو حماد زیادہ مشہور ہیں، ایک حماد بن سلمہ دوسرے حماد بن زید، موسیٰ بن اسماعیل اکثر و بیشتر حماد بن سلمہ ہی سے روایت کرتے ہیں تو ان کی مراد اس سے حماد بن سلمہ ہوتی ہے، ابو الدنیا ح یہ کنیت ہے ان کا نام یزید بن حمید الغضنی ہے شیخ برٹے میاں یا استاد دونوں مراد ہو سکتے ہیں، یہ راوی بھول ہے، مسند احمد کی روایت میں لفظ شیخ کے بجائے رجل اسود طویل واقع ہے عن ابی موسیٰ ان کا نام عبداللہ بن قیس ہے۔

راوی مجہول کی روایت کا حکم

راوی مجہول کی روایت کا حکم | یہاں پر ایک سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ راوی مجہول کی روایت معتبر ہے یا نہیں؟ جواب یہ ہے کہ اس میں تفصیل ہر مجہول کی دو قسمیں ہیں، ۱۔ مجہول العین، ۲۔ مجہول الحال، مجہول العین کہتے ہیں، من لہ مرد عنہ، لا واحد، یعنی وہ راوی جس سے روایت کرنے والا صرف ایک ہی شخص ہو، مجہول العین کی روایات کے بارے میں تین قول ہیں، ۱۔ مطلقاً مقبول، ۲۔ مطلقاً غیر مقبول، اور تیسرا قول یہ ہے کہ اس مجہول العین سے روایت کرنے والا راوی اگر ایسا ہے جس کی عادت صرف ثقہ سے روایت لینے کی ہے تب تو ایسے مجہول کی روایت معتبر ہے ورنہ غیر معتبر، مسئلے کے بعض رواۃ کی عادت یہ ہوتی ہے کہ وہ صرف ثقہ ہی سے روایت لیتے ہیں، جیسے عبدالرحمن بن ہدیہ، و یحییٰ بن سعید الانصاری، دوسری قسم مجہول کی مجہول الحال ہے مجہول الحال کی پھر دو قسمیں ہیں، مجہول الحال ظاہراً و بائناً اور مجہول الحال بائناً لافظاً ہیلاً، یعنی جس کا ظاہر حال تو بہتر ہو لیکن باطن حال کا علم نہ ہو، اسی کو مستور بھی کہتے ہیں، چہرہ کے نزدیک قسم اول کی روایت مردود ہے اور ثانی یعنی مستور کی معتبر ہے، اور حنفیہ کے نزدیک مستور کی

۱۔ موسیٰ بن اسماعیل کی حمار بن زید سے روایت اگر آپ دیکھنا چاہیں تو الجواب المواقیت میں باب من نام عن سلوة ارفیہا کی تیسری حدیث دیکھئے، اس میں ہے، حدثنا موسیٰ بن اسماعیل قاحساد عن ثابت، یہ روایت ترمذی اور نسائی میں بھی موجود ہے اور وہاں حصاد بن زید کی تصریح ہے۔

روایت معتبر ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ قرون ثلاثہ میں سے ہو ورنہ معتبر نہیں ہے۔

خاندان کا۔ نیز ایک بات اور جانتا چاہئے وہ یہ کہ یہ تمام تفصیل اور اقسام اس مجہول کے بارے میں ہیں جو غیر صحابی ہو اور اگر سند میں کوئی صحابی مبہم اور مجہول مذکور ہو تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا ہے اس لئے کہ الصحابة کلمہ عدول جمہور علماء کا مسلک ہے اس لئے کتب رجال میں کسی صحابی کے ترجمہ میں آپ یہ نہیں دیکھیں گے کہ اس کے بارے میں لکھا ہو کہ ثقہ ہے جتہ ہے اور مقبول ہے اس لئے کہ صحابہ کرام محتاج توثیق ہی نہیں ہیں اور جرح کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

بَاب مَا يَقُولُ الرَّجُلُ إِذَا دَخَلَ الْخَلَاءَ

(۳)

مخلفہ آداب غلام کے ایک یہ ہے کہ جب آدمی بیت الخلاء میں داخل ہونے کا ارادہ کرے تو وہ دعا پڑھے جو ماثور و منقول ہے اللہم اِنِّیْ اَعُوْذُ بِكَ مِنَ الْغَبْثِ وَالْخَبَاثَاتِ، جیسا کہ حدیث الباب میں ہے اور سنن سعید بن منصور کی روایت میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بسم اللہ اَعُوْذُ بِاَسْمَاءِ مِنَ الْغَبْثِ وَالْخَبَاثَاتِ پڑھا کرتے تھے، اس روایت میں نقطہ بسم اللہ کی زیادتی ہے، حافظ فرماتے ہیں یہ زیادتی علی شرط مسلم ہے۔

جمہور کے نزدیک یہ دعا نادر داخل ہونے سے پہلے پڑھنا چاہئے اس میں بعض مالکیہ ابراہیم نخعی، ابن سیرین اور عبد اللہ بن محمد بن العاص کا اختلاف ہے، ان کے یہاں داخل ہونے کے بعد ہی پڑھ سکتے ہیں سہل میں ایک واقعہ لکھا ہے عزیزی کہتے ہیں کہ میں شعبی کے پاس گیا کہ اگر مجھے بیت الخلاء میں چھینک آئے تو اللہم اَعُوْذُ بِاَسْمَاءِ پڑھوں یا نہیں، انہوں نے کہا کہ نہیں جب تک کہ باہر نہ آجاؤ، وہ کہتے ہیں پھر میں ابراہیم نخعی کے پاس گیا میں نے ان سے بھی یہی سوال کیا، انہوں نے فرمایا اَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنَ الْغَبْثِ وَالْخَبَاثَاتِ۔ ہاں! کچھ عرج نہیں ہے۔ بیت الخلاء میں الحمد للہ پڑھو اس لئے کہ حمد اللہ تعالیٰ کا ذکر اور عمل صالح ہے، وہ اوپر آسمان کی طرف چڑھ جائیگا نیچے کی طرف نہیں آئے گا، بخلاف نجات کے وہ نیچے گر جاتی ہے، یہ اشارہ ہے باری تعالیٰ کے قول اللہ یُعِدُّ الْعَمَلُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الْمُنَافِقُ کی طرف، بہر حال اس واقعہ سے ابراہیم نخعی کا مسلک معلوم ہو گیا۔ حدیث الباب میں اگرچہ اذا دخل الخلاء کا لفظ ہے جس سے ظاہر معلوم ہوتا ہے کہ یہ دعا بیت الخلاء میں داخل ہونے کے بعد پڑھی جائے، لیکن الادب المفرد کی روایت میں اذا اراد ان يدخل الخلاء واقع ہوا ہے جس سے بات صاف ہو گئی، قولہ من الغبث والخبائث، خبیث باکے ضمہ اور سکون دونوں کے ساتھ ہے ضمہ کی صورت میں خبیث کی جمع ہے، اور سکون کی صورت میں دو احتمال ہیں یا تو یہ کہا جائے کہ مفرد ہے مکروہ اور شر کے معنی میں،

یاریوں کہا جائے یہ بھی جمع ہی ہے۔ بار کو تخفیفاً ساکن کر دیا گیا ہے۔ ویسے قاعدہ بھی ہے کہ ہر ذی ضمتین میں ثانی کو تخفیفاً ساکن پڑھ سکتے ہیں۔ خبث اور خبائث کی تفسیر میں تین قول ہیں۔ ۱۔ خبث سے مراد ذکر ان الشیاطین اور خبائث سے مراد اُنات الشیاطین، دوسرا قول یہ ہے کہ خبث سے مراد قبائح و شرور ہیں اور خبائث سے مراد معامی تیسرا قول یہ ہے کہ خبث سے مراد شیاطین اور خبائث سے مراد نجاسات، اور اس تیسرے قول کی تشریح بعض مفسرین نے یہ کی ہے کہ جب اَعُوذُ بِاللّٰهِ مِنَ الْخُبْثِ، بلکہ شیطانی سے پناہ چاہی گئی تو اب وہ شیاطین جو بیت الخلاء میں جمع ہیں وہاں سے منتقل اور نشر ہوں گے۔ اب اس انتقال و انتشار کی وجہ سے احتمال تھا کہ نجاست اچھل کر لگ جائے اس لئے کہا گیا و الخبائث یعنی نجاسات سے بھی پناہ چاہتا ہوں۔

شرح السند

قوله قال عن حماد الا یہاں پر سند میں مصنف کے استاذ الاستاذ دو ہیں، حماد بن زید اور عبد الوارث۔ دونوں کے لفظ مختلف ہیں، اس لئے مصنف ان کو ممتاز کر رہے ہیں کہ مسدود نے حماد سے جو نقل کیا اس میں ہے اللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَعُوْذُ بِكَ، اور مسدود نے عبد الوارث سے جو نقل کیا ہے اس میں بجائے اللّٰهُمَّ کے اَعُوْذُ بِاللّٰهِ ہے، اس تشریح سے معلوم ہوا کہ قال کی ضمیر مسدود کی طرف راجع ہے، اگلی حدیث آری ہے شعبہ کی، جس طرح حماد اور عبد الوارث دونوں اس حدیث کو عبد العزیز سے روایت کرتے ہیں، اسی طرح شعبہ بھی اس حدیث کو عبد العزیز سے روایت کرتے ہیں، شعبہ کی روایت سے معلوم ہوا کہ یہ اللّٰهُمَّ اور اَعُوْذُ بِكَ لغتوں کا اختلاف خود عبد العزیز کی جانب سے ہے، وہ کبھی اس طرح کہتے تھے اور کبھی اس طرح، لہذا یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ گزشتہ روایت میں حماد اور عبد الوارث کا جو اختلاف بیان کیا گیا تھا اس کا تعلق ہر ایک کی یاد اور حفظ سے تھا، ایک اس طرح یاد رہا اور دوسرے کو اس طرح، بلکہ یہ سمجھ میں آیا کہ خود استاذ ہی سے دونوں طرح منقول ہے۔

قوله وقال وهيب عن عبد العزيز، حدیث الباب کا یہ چوتھا طریق ہے، اور وہیب عبد العزیز کے چوتھے شاگرد ہیں، انھوں نے آکر حدیث کو الٹ ہی دیا، گزشتہ تین راویوں نے حدیث کو نقلی قرار دیا تھا یعنی حضور کا عمل نقل کیا کہ آپ اس کا کیا کرتے تھے اور انھوں نے آکر حدیث کو قولی بنا دیا، یعنی حضور کا ارشاد کہ آپ نے فرمایا یہ دعا پڑھنی چاہیے وہیب کی روایت بظاہر تعقیقاً ہے کیونکہ اس کی سند کا ابتدائی حصہ مصنف نے ذکر نہیں فرمایا اور یہ بھی احتمال ہے کہ مصنف کی مراد یہ ہو کہ وقال وهيب ای بالسند المذكور، تو اس صورت میں یہ تعلق نہوگی بلکہ حدیث موصول ہوگی۔

۳۔ عن زید بن ارقم، ای یہ اس باب کی دوسری حدیث ہے، اس میں دعا مذکور کے علاوہ علت استعاذہ کو بیان کیا گیا ہے اور وہ یہ کہ بیوت الخلاء حضور شیطا میں کا محل ہیں، لہذا اس میں داخل ہونے کے وقت اللہ تعالیٰ سے استعاذہ کرنا چاہئے، اور بیوت الخلاء مختصر یعنی محل حضور شیطا میں اس لئے ہیں کہ وہ ذکر اللہ سے غالی ہوتے

لہ اور کہا گیا ہے خبث سے مراد خبائث یعنی فسق و فجور اور خبائث سے مراد افعال ذمیر اور افعال زوید۔

ہیں، جہاں پر ذکر اور اللہ کا نام نہیں لیا جاتا وہاں شیا طین پہنچ جاتے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ ذکر اللہ شیا طین سے پہنچنے کا ذریعہ ہے جس قلب میں اللہ کا ذکر سما جائے گا وہاں پر شیا طین کا تصرف زیادہ نہیں ہوگا۔ ترمذی شریف کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے جس کو انہوں نے کتاب الامثال میں ذکر کیا ہے کہ ذکر کی مثال ایک محفوظ مضبوط قلعہ کی سی ہے جس طرح آرمی دشمنوں اور ڈاکوؤں کے تعاقب سے ایک مضبوط قلعہ کے ذریعہ سے بہولت بچ سکتا ہے اسی طرح شیا طین کے اثرات سے ذکر کے ذریعہ ہی بچ سکتا ہے ورنہ یہ کسی کو بخشے نہیں۔

قوله ان هذا الخشوش یہ خشق بضم الخاء کی جمع ہے اور بعضوں نے اس کو مثلث یعنی حار پر تینوں حرکتیں پڑھا ہے۔ اس کے معنی ہیں کھجور کے چند درخت جو ایک جگہ کھڑے ہوں، چونکہ عام طور سے آدمی جب جنگل میں ہوتا ہے تو درختوں کی آڑ میں بیٹھ کر استسجار کرتا ہے اس لیے خشوش ہو کر مجازاً قصار حاجۃ کی جگہ مراد لیا جاتا ہے۔

یہاں پر ایک طابعمانہ اشکال ہو سکتا ہے، وہ یہ کہ اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ درختوں کے نیچے بیٹھ کر استسجار کر سکتے ہیں تو پھر یہ حدیث انتقوا اللغین والی حدیث کے خلاف ہو جائیگی جو آئندہ ابواب میں آرہی ہے، جس میں لوگوں کی سایہ دار جگہ میں بیٹھ کر استسجار کرنے کی ممانعت ہے، اس کا جواب اس مقام کی تقریر دیکھنے سے حل ہو جائے گا، بس یہاں پر تنبیہ کر دی گئی۔

جاننا چاہئے کہ زید بن ارقمؓ کی اس حدیث کی سند میں اضطراب ہے جس کو امام ترمذیؒ نے اپنی کتاب میں تفصیل سے بیان لیا ہے، اس اضطراب سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ بعض رواۃ نے اس حدیث کو مضرت انسؓ کی طرف منسوب کیا ہے اور اکثر محفّرات نے زید بن ارقمؓ کی طرف منسوب کیا ہے اور صحیح ہی ہے کہ اس کے راوی زید بن ارقمؓ میں حضرت انسؓ کی طرف اس کی نسبت ورم ہے۔

باب کراہیۃ استقبال القبلة عند قضاء الحاجة

مختلہ آدابِ علماء کے ایک ادب یہ ہے جس کو یہاں ذکر کیا جا رہا ہے کہ قصار حاجۃ یعنی بول و براز کے وقت میں قبلہ کا نہ استقبال ہونا چاہئے نہ استدبار، اس سلسلہ میں مصنفؒ نے دو باب قائم فرمائے ہیں، پہلے باب میں مطلقاً ممانعت کی روایات کو ذکر فرمایا ہے، اور اس سے اگلے دوسرے باب میں جواز استقبال کی روایات کو بیان کیا ہے، چونکہ بظاہر روایات میں اختلاف ہے اس لئے علماء میں بھی اختلاف ہو گیا جنانچہ اس کے اندر آئمہ مذہب مشہور ہیں

۱۔ المنع مطلقاً اس کے قائل حنفیہ، ابن حزم ظاہری اور بعض مالکیہ ہیں جیسے ابن العربیؒ

باب الائمة فی مسئلۃ الباب

۲۔ الجواز مطلقاً اس کے قائل عروہ بن الزبیر رضی اللہ عنہ کے استاذ اور داؤد ظاہری ہیں۔

۳۔ الفرق بین الصحار والبنیان یعنی محرار میں کراہت اور بنیان یعنی آبادی کے اندر جواز بلکہ محرار میں بھی اگر کوئی چیز درمیان میں حائل ہو تب بھی جائز ہے، یہ ائمہ ثلاثہ اور احنی بن داہویہ کا مذہب ہے۔

۴۔ الفرق بین الاستقبال والاستدبار، یعنی استقبال مطلقاً ناجائز اور استدبار مطلقاً جائز ہے خواہ محرار ہو یا بنیان، یہ امام ابو حنیفہ اور امام احمد سے ایک روایت ہے۔

۵۔ انہی للتنزیہ استقبال و استدبار دونوں میں کراہت تنزیہی ہے، یہ بھی امام ابو حنیفہ و امام احمد سے ایک روایت ہے۔

۶۔ صرف استدبار صرف بنیان میں جائز ہے، باقی تین صورتیں یعنی استقبال فی البنیان، استقبال فی الصحار استدبار فی الصحار یہ تینوں ناجائز ہیں، یہ امام ابو یوسف سے ایک روایت ہے،

۷۔ انہی لثمنی یعنی قبیلۃ منوفہ بیت المقدس اور غیر منوفہ بیت الشرف شریف دونوں کی طرف استقبال و استدبار منوط ہے، یہ ابراہیم نخعی اور ابن سیرین سے منقول ہے۔

۸۔ انہی مختص باہل المدینۃ و من علی ستمہ کہ استقبال و استدبار کی مانعت صرف اہل مدینہ اور ان لوگوں کے لئے ہے جن کا قبیلہ اسی طرف ہے جس طرف اہل مدینہ کا ہے اور اہل مدینہ کا قبلہ بجانب جنوب ہے، یہ منقول ہے ابو عوانہ سے جو مزی نے شاکر دہیں

دوسرا اختلاف یہاں پر یہ ہے کہ علت منع کیا ہے؟ جمہور کے نزدیک علت منع احترام قبلہ ہے کہ قصار حاجۃ کے وقت، استقبال و استدبار میں قبیلہ کی بے حرمتی ہے، اور ثانی کے نزدیک احترام مصیبن ہے یعنی محرار کے اندر جو فرشتے اور جنات نماز پڑھتے ہیں ان کی رعایت و احترام کی وجہ سے مانعت ہے، ایک اور اختلاف یہ ہے کہ اس استقبال و استدبار میں بے حرمتی کس بنا پر ہے؟ بعض نے کہا خروج نجاست کی وجہ سے، اور بعض کہتے ہیں کہ کشف عورت الی القبلہ کی وجہ سے ہے، لہذا جن چیزوں میں خروج نجس یا کشف عورت پایا جاتا ہو تو ان کا مورد اس وقت بھی استقبال و استدبار ممنوع ہوگا، چنانچہ قصداً و حجامہ میں خروج نجاست ہے اور دلی، ختان اور استحداد میں کشف عورت ہے، لہذا ان سب کاموں کے وقت بھی استقبال مکرر ہوگا ویسے ہمارے یہاں دلی مستقبل القبلہ مکررہ تنزیہی اور تخطی مکررہ تحرکی ہے۔

۱۔ عن سلمان قال قیل لہ، حدیث کا مضمون یہ ہے کہ حضرت سلمان سے بعض لوگوں نے اعتراض کیا، اور یہ کہنے والے مشرکین تھے جیسا کہ مسلم شریف اور ابن ماجہ کی روایت میں ہے فقد علمکم نبیکم کل شیء حتی الجزاء و کہ تمہارے نبی عجیب شخص ہیں کہ ذرا ذرا سی باتوں کی تعظیم کرتے ہیں یہاں تک کہ قصار حاجۃ کا طریقہ بھی بتلاتے ہیں

(بھلا یہ باتیں انبیاء کے بیان کرنے کی ہیں: نبیاء عظیم الصلوٰۃ والسلام کی تعلیمات تو بہت اونچی ہونی چاہئیں۔) الخیراء آتے ہیں غار کا کسرہ اور فتح دونوں جائز ہے اس کے معنی قصار حاجت کے ہیں، نیز غاٹہ یعنی فسد پر بھی اس کا اطلاق آتا ہے بعضوں نے اس میں کسرہ اور فتح کا فرق کیا ہے، ایک صورت میں ایک معنی دوسری صورت میں دوسرے معنی، بعضوں نے کہا کہ دونوں معنی میں مشترک ہے۔

قولہ قال اجل، حضرت سلمان نے مقرر کے اعتراف کا جواب بہت موثر انداز میں دیا، یعنی جواب علی اسلوب الحکیم کو اختیار کیا اور یہ فرمایا کہ ہاں! بیشک بالکل ایسا ہی ہے جیسا کہ تم کہہ رہے ہو، ہمارے نبی نے واقعی میں ہر چھوٹی بڑی چیز کی تعلیم فرمائی ہے اور ہر چیز کے آداب سکھا کے ہیں، مطلب یہ ہوا کہ یہ تو خوبی اور تعریف کی بات ہے نہ کہ اعتراض کی جواب علی اسلوب الحکیم کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مسائل کے حال اور موقع محل کے مطابق جواب دیا جائے خواہ وہ جواب سوال پر منطبق ہو یا نہ ہو جیسے، یسأ لوندک عن الالہة قل ہی موافقیت للناس والنج، واللہ! نیز اس سے ہماری شریعت محمدیہ مطہرہ کی جامعیت معلوم ہو رہی ہے کہ اس کی تعلیمات کتنی کامل اور مکمل ہیں، اور کیوں نہ ہو جبکہ ارشاد باری کد ہے الیوم اھللت لکم دینکم واتممت علیکم نعمتی اللہ! اللہ! الذی ہدانا لاسلام۔

قولہ وان لانتنبی بالیمن، یہ آ، زائد ہے جیسا کہ ظاہر ہے استنباء بالیمن شافعیہ حنابلہ کے یہاں مکروہ تشریحی ہے اور ظاہر یہ کے نزدیک حرام ہے اور حنفیہ کے یہاں مکروہ تحریمی ہے

استنباء کے مباحث اربعہ

توسد وان لایستنجی احدنا باقی من ثلاثہ اجاس جانا چاہئے کہ استنباء

میں چار بخشیں ہیں، ۱۔ تحقیق لغتاً ۲۔ مکہ شرعاً ۳۔ عدد الاجار ۴۔ الاستنباء بشی خمس

سو جانا چاہئے کہ استنباء ماخوذ ہے نجو سے نجو کے معنی غاٹہ یعنی پاخانہ کے ہیں تو استنباء کے معنی ہوئے

غسل موضع النجوا و مسحه کہ مقعد کو دھونا یا ڈھیلے پتھر وغیرہ سے صاف کرنا۔

دوسری بحث استنباء کا حکم شریعی ہے، سورہ مسد مکتف فیہ ہے، ائمہ ثلاثہ اور دواظہری کے نزدیک مطلقاً واجب ہے اور حنفیہ کے یہاں سنت ہے، یہی ایک روایت امام مالک سے ہے اور یہ اس وقت ہے جب نجاستہ مخرج سے متجاوز ہو ورنہ پھر ہمارے یہاں بھی واجب ہے

۲۔ دراصل مخرج سے متجاوز ہونے کی صورت میں قدرے تفصیل ہے، اگر مقدار متجاوز مادون الدر ہم ہے تو اس کا ازالہ مستحب ہے اور بغیر ازالہ کے نہ نماز مکروہ تشریحی ہے، اور اگر مقدار متجاوز بقدر در ہم ہے تو اس کا ازالہ واجب ہے اور بغیر ازالہ کے نماز مکروہ تحریمی ہوگی، اور اگر مقدار متجاوز ایک در ہم سے زائد ہو تو پھر اس کا ازالہ فرض ہے، بغیر اس کے نماز صحیح ہوگی،

تیسری بحث بھی اختلافی ہے، حنفیہ مالکیہ کے نزدیک استنجا میں ایثار باثلاث ضروری نہیں ہے بلکہ مقصود انقار محل ہجو انقار محل کے لئے جتنے اجزاء کافی ہو جائیں ان ہی کا استعمال ضروری ہے، ابتداؤ کوئی عدد متعین نہیں ہے، داؤد ظاہریؒ کا بھی یہی مذہب ہے باوجود ان کے ظاہری ہونے کے، اور اس کے بالمقابل امام شافعیؒ واحمدؒ کے یہاں ایثار باثلاث واجب ہے، سبیلین میں سے ہر ایک کے لئے تین تین ڈھیلے ہونا ضروری ہے، اور اگر کوئی حجر ذواطراف ہو یعنی اس کے متعدد کنارے ہوں تو پھر ان کے یہاں ہر طرف قائم مقام ایک حجر کے ہوجاتا ہے، لہذا اگر کسی ڈھیلے کے اندر تین کونے ہوں تو وہ ان کے یہاں تین ڈھیلوں کے قائم مقام ہوجاتا ہے، دلائل پر کلام انتشارا لشر باب الاستنجا بالاحجار میں آئے گا۔

چوتھا مسئلہ بھی مختلف ذیہ ہے، امام شافعیؒ واحمدؒ اور ظاہریہ کے نزدیک شئی نجس سے استنجا ناجائز ہے، حنفیہ کے نزدیک شئی نجس سے استنجا کا تحقق ہو سکتا ہے، بشرطیکہ مقام کا انقار ہو جائے، اور مالکیہ کا مذہب بھی تقریباً یہی ہے، لہذا روٹ درجیع کیساتھ استنجا شافعیہ حنبلیہ کے یہاں جائز ہوگا، حنفیہ مالکیہ کے یہاں جائز ہوگا گو مع الکراہتہ لیکن یہاں ایک دوسرا اختلاف ہے وہ یہ کہ امام مالک کے یہاں ماکول اللحم جانور کا روٹ درجیع ظاہر ہے، صرف غیر ماکول کی لید ان کے یہاں ناپاک ہے تو ان کے نزدیک ماکول اللحم جانور کی روٹ درجیع سے استنجا جائز مع الکراہتہ ہے، اور غیر ماکول کی روٹ درجیع سے گو کا فی ہو سکتا ہے لیکن مع الحرجۃ اس مسئلہ کے دلائل آنے والے باب باب ما سبی عنہ ان استنجا یہ میں ذکر کئے جائیں گے۔

اس حدیث میں استنجا کے بہت سے آداب و مسائل آگئے ہیں لیکن مصنفؒ کی غرض صرف ایک جز (لقد نها ناصلی اللہ علیہ وسلم ان تستقبل القبۃ بغائط او جوف سے متعلق ہے۔

شرح السند

ابو معاویہ ان کا نام محمد بن خازم ہے۔ الا عشر یہ سلیمان بن مہران ہیں،

عن سلمان یہ عمر بن صحابہ ہیں سے ہیں ان کی عمر کے بارے میں دو قول مشہور ہیں ۲۵

سال اور کہا گیا ہے کہ ۲۵ سال عمر پائی، لیکن حافظ نے تہذیب التہذیب میں امام ذہبیؒ کا قول نقل کیا ہے کہ میں نے ان کی عمر کے بارے میں اپنے سابق قول سے رجوع کر لیا اور اب میری رائے یہ ہے کہ ان کی عمر اسی سال سے تجاوز نہ تھی، حافظ کہتے ہیں مگر انھوں نے سبب رجوع نہیں بیان کیا۔

۲- حدثنا عبد اللہ بن محمد انہ بنی قولنا انما لکم بمنزلۃ الوالد۔ یہ کلام بطور تہذیب آپ نے ارشاد فرمایا اس لئے کہ آگے جن امور پر آپ کو تنبیہ فرمانا ہے وہ اسی قسم کی باتیں ہیں جن پر بعض مشرکین نے اعتراض کیا تھا کہ ایسی چھوٹی چھوٹی باتیں بیان کرتے ہیں جن کو یحییٰ میں ماں باپ سکھایا کرتے ہیں، سو اسی لئے آپ نے یہاں پہلے ہی فرمادیا کہ میں تمہارے لئے بمنزلہ باپ ہوں۔

اس حدیث میں بمنزلة الوالد فرمایا گیا اس لئے کہ فی الواقع آپ امت کے باپ نہیں ہیں۔ اس لئے قرآن پاک میں فرمایا گیا ہے مَا كَانَ مُحَمَّدٌ ابَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ ؕ اَللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَسْأَلُكَ اَنْ تَجْعَلَ لِّیْ سِرًّا یُّغْنِیْ عَنِ ابْنَتِیْ کے تو والد تھے اگرچہ آپ کے مذکر اولاد بھی پیدا ہوئی لیکن وہ سب بچپن ہی میں انتقال فرما گئے۔ حدیث جوایت کو نہیں پہنچے تھے۔ اس لئے آپ رجال کے والد نہیں ہیں۔ بہر حال آیت کریمہ میں ابوة حقیقی اور نسب کی نفی ہے اور اس حدیث میں بمنزلة الوالد کہا گیا ہے۔ لہذا حدیث اور آیت میں کوئی تعارض نہیں ہے۔ ہاں! اشکال ایک اور طرح ہو سکتا ہے وہ یہ کہ سورہ احزاب میں جہاں الذبی اولیٰ بالؤمنین من انفسہم وازواجه اھانتھم واللہ) آیا ہے وہاں بعض قرآن میں وھولت لھم اور خود وہ یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم مومنین کے باپ ہیں) بھی وارد ہے جیسا کہ تفسیر ابن کثیر میں اس کا ذکر ہے۔ ان دو آیتوں میں بظاہر تعارض ہو جائے گا۔ جواب ظاہر ہے کہ جہاں ابوة کا اثبات ہے اس سے روحانی ابوة و تربیت مراد ہے۔ اور اس میں کیا شک ہے کہ آپ امت کے روحانی باپ ہیں اور جس آیت میں نفی ہے اس کا تعلق حقیقی اور نسب ابوة سے ہے۔

قولہ وھولت یا مر۔ یہاں راوی نے سیاق کلام اور طرز تعبیر کو بدل دیا جیسا کہ محسوس بھی ہو رہا ہے بعض مرتبہ ایسا ہوتا ہے کہ جہاں راوی کو استاذ کے اصل الفاظ اچھی طرح یاد نہیں رہتے تو وہاں سیاق عبارت بدل کر اپنے الفاظ میں اس طرح تعبیر کر دیا کرتا ہے۔

قولہ عن الزورث والرمثة۔ رمة یا تو جمع ہے۔ رمیم کی۔ پرانی بڈی کو رمیم کہتے ہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ یہ مغربہ رمیم کے معنی ہیں۔ استنباء بالرمیم کی ممانعت یا تو اس لئے ہے کہ اس میں کلاستہ یعنی چکننا ہٹ ہوئی ہے جس کی وجہ سے مقام کا انکار اچھی طرح نہیں ہوگا۔ یا خوف جرات کی وجہ سے جہم نہ جائے۔ اور یا نجاست کی وجہ سے اگر عظم میتہ مراد لیا جائے۔ اسلئے کہ عظم میتہ شافعیہ وغیرہ کے یہاں ناپاک ہے گو مفیہ کے یہاں ظاہر ہے۔

۳۔ عن ابی ایوب رواۃ اذا انتہوا لفاط۔ روایت سے مراد ہے مرفوعاً تقدیر عبارت یہ ہے روایت عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم یہ رفع محکم کے الفاظ میں سے ہے ایسے ہی لفظ یرفع الحدیث اور یسئلہ یہ بھی رفع محکم کے الفاظ ہیں یعنی اس طرح جو حدیث بیان کی جائے گی اس کو حکماً مرفوع کہا جائے گا۔ گو راوی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے نام کی تصریح نہیں کر رہا ہے۔ عن ابی ایوب ان کا نام خالد بن زید الانصاری ہے۔ انتہوا لفاط اس غلط سے مراد فعل قضاء حاجت ہے اور آگے جو لفظ بالفاط آ رہا ہے اس سے مراد نجاست اور نفل ہے۔ مرا حیض یہ مرحاض کی جمع ہے۔ رخص سے ماخوذ ہے جس کے معنی غسل (دھونے) کے ہیں۔ اس کا اطلاق بیت الحرام پر آتا ہے۔ قراہن مخفیہ۔ خلاہ۔ صحابہ اور کثوش جو الفاظ حدیث میں آتے ہیں۔ سب ہم معنی ہیں

مضمون حدیث

حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ ابوالیوب انصاری فرماتے ہیں کہ ہم ملک شام کو فتح کرتے ہوئے اس میں داخل ہوئے تو وہاں پر ہم نے بہت سے بیوت الخلاء ایسے دیکھے جو قبلہ رخ بنائے گئے تھے (کیونکہ وہ انصاری اور مشرکین کے بنائے ہوئے تھے جو وہاں شام میں پہلے سے آباد تھے) تو بعض مرتبہ ایسا ہوتا کہ ہم جلدی میں غلطی سے ان بیوت الخلاء میں قضاء حاجت کے لئے پڑے جاتے اور پھر جب وہاں پہنچ کر خیال آتا تو ایک دم اپنا رخ بدل دیتے، یعنی انہی بیوت الخلاء میں ذرا رخ پھیر کر بیٹھ جلتے اور یہ بھی احتمال ہے یہ مراد ہو کہ ہم ان بیوت الخلاء کے اندر جانے کے بعد یاد آئے پر وہاں سے لوٹ آتے تھے پہلی صورت میں عنہا کی ضمیر قسیدہ کی طرف راجع ہوگی اور دوسری صورت میں مراحض کی طرف راجع ہوگی۔

یہ حدیث جس میں فکن شرفوا وغزوا مذکور ہے، ابو عوانہ کا مستدل ہے، ابو عوانہ کا مذہب پہلے گزر چکا ہے، جمہور یہ کہتے ہیں کہ یہ طریقہ یعنی تشریق و تغریب آپ نے اہل مدینہ کے لحاظ سے ارشاد فرمایا، اس کے دو ہی حضرات مخاطب ہیں، مدینہ میں استقبال و استدبار سے بچنے کی شکل یہی ہے کہ مشرق یا مغرب کی جانب رخ کیا جائے اور اگر جنوب کی جانب رخ کریں تو وہاں پر استقبال قبلہ ہو جاتا ہے اور شمال کی طرف کرنے سے استدبار قبلہ ہو جاتا ہے، اور ہم یعنی اہل ہند کے یہاں تغریب سے استقبال قبلہ اور تشریق سے استدبار قسیدہ لازم آتا ہے، ہم لوگوں کو ان ہی دو سے بچنا ضروری ہے، ہمارے حق میں اگر یہ کلام ہوتا تو فرمایا جاتا، لیکن جینوا او شیدا جو باد شمالاً استنجا کرو۔

ابوالیوب انصاریؒ کی یہ حدیث صحاح ستہ کی روایت ہے، سند کے اعتبار سے بالکل صحیح ہے، کوئی کلام نہیں ہے، اور یہ مطلقاً استقبال و استدبار کی حماقت پر دلالت کر رہی ہے محمدؐ اور بنیان کا اس میں کوئی فرق نہیں ہے، جیسا کہ حنفیہ کا مذہب ہے۔

دو متعارض حدیثوں میں تطبیق

قول فقد منا الشام مشہور روایت یہی ہے اور محکم میں بھی اسی طرح ہے لیکن نسائی اور مؤطا کی روایت میں بجائے شام کے مصر ہے، اب یا قویہ کہا جائے کہ جو یہاں ہے وہ رائج ہے یا تعدد واقع کا قول اختیار کیا جائے کہ دونوں جگہ بھی بات پیش آئی جیسا کہ حافظ عزاقی نے کہا ہے اور اس میں کوئی استبعاد نہیں ہے اس لئے کہ ابوالیوب انصاری کے بارے میں یہ ہے کہ انه لزم الجهاد بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم کہ وہ حضور کے وصال کے بعد بجائے مدینہ میں قیام کرنے کے ان کا اکثر زمانہ جہاد اور فتوحات ہی میں گزرا یہاں تک کہ ان کی وفات بھی قسطنطنیہ میں سفر جہاد میں ہوئی، حالانکہ ان کا مکان مسجد نبویؐ سے بالکل متصل تھا، اور ساری میں جب ہم حج کو گئے تھے وہاں مسجد نبویؐ سے متصل ایک گھر پر ایک تختی لگ رہی تھی جس پر لکھا ہوا تھا بیت ابی ایوب الانصاریؒ مجھے اس کو دیکھ کر بڑی

عبرت ہوئی آپ بھی اس کو سوچئے کہ وہ جو اہل رسول کو چھوڑ کر دین و اسلام کی نشر و اشاعت میں مشغول ہو گئے اور وطن مالوت مدینہ منورہ کے بجائے قسطنطنیہ میں وفات پا رہے ہیں۔

۴۔ عن معقل بن ابي معقل الا، یہ صحابی ابن الصالح ہیں، رضی اللہ عنہما۔ اور ان کو معقل بن ابی الہیثم بھی کہتے ہیں۔ قولہ انہم مستقبل القلتین، یہ حدیث مذاہب ثمانیہ میں سے ساتویں مذاہب کی دلیل ہے جس کے ابراہیم نخعی اور ابن سیرین کا قائل ہیں۔

مہرور اس کے قائل نہیں ہیں اس کے کئی جواب ہو سکتے ہیں، اول یہ کہ یہ روایت ضعیف ہے، ابو زید راوی کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ بھول ہے، دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ اس وقت کی بات تھی جب بیت المقدس قبلہ تھا، بعد میں وہ منسوخ ہو گیا اور بیت اللہ قبلہ ہو گیا تو راوی نے بوقت روایت دو مکوں کو جو مختلف اوقات میں دنیئے گئے تھے جمع کر دیا، اور تیسرا جواب یہ ہے کہ بیت المقدس کے استقبال کی ممانعت اس بنا پر ہے کہ مدینہ منورہ میں استقبال بیت المقدس سے استبداد رکھنا لازم آتا ہے، اور امام احمد سے منقول ہے کہ انھوں نے فرمایا یہ حدیث بیت حفصہ والی ابن عمر کی حدیث سے منسوخ ہے، جو اگلے باب میں آ رہی ہے۔

۵۔ عن مروان الاصغر قال رأیت ابن عمر، اور یعنی ایک مرتبہ حضرت ابن عمرؓ نے اپنی سواری اوشی کو قبلہ کی جانب بٹھایا، اس کے بعد اس کے پیچھے اس طور پر بیٹھ کر کہ وہ سواری اڑ بن جائے پیشاب کسب، مروان الاصغر نے ان سے سوال کیا کہ کیا اس کی ممانعت نہیں ہے؟ ابن عمرؓ نے کہا بیشک ممانعت ہے، لیکن فضا اور کھلے میدان میں جہاں کوئی چیز حائل نہ ہو، اور اگر استنجاء کرنے والے اور قبلہ کے درمیان کوئی سائر حائل ہو جائے تو پھر کوئی حرج نہیں ہے، اور یہاں سائر موجود ہے یعنی سواری، غالباً انھوں نے سواری کو اسی لئے بٹھایا ہوگا اور یہ بھی احتمال ہے کہ بٹھایا تو اس غرض سے نہیں تھا بلکہ اس لئے بٹھایا تھا کہ ان کو اسی جگہ اترنا تھا، اس کے بعد جب پیشاب کی حاجت ہوئی تو اس وقت سواری کو اس کام میں لے آئے۔

حنفیہ کی طرف سے حدیث کے جوابات | جانتا چاہئے کہ یہ حدیث باب کی گذشتہ تمام روایات کے اور ایسے ہی مذاہب حنفیہ کے خلاف ہے کیونکہ گذشتہ تمام روایات

میں اپنی مطلقاً ذکر کی گئی ہے اور یہاں پر صحابی ابن عمرؓ کو متذکر فرما رہے ہیں، اب اس تعقید میں دو احتمال ہیں یا تو انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے معلوم کر کے یہ بات کہی، اس صورت میں تو ظاہر ہے کہ ان کی یہ بات حجت ہوگی لیکن دوسرا احتمال یہ ہے کہ انھوں نے یہ بات بطریق استنباط فرمائی ہو اور اس استنباط کا آغاز بیت حفصہ والی روایت ہو جو آگے آ رہی ہے، واذاجار الاحتمال بطل الاستدلال اور بیت حفصہ والی روایت کے جوابات ہم دیں دیں گے۔

تیز ایک اور بھی بات ہے جس کو حضرت نے بذل میں تحقیق سے بیان فرمایا ہے کہ اس حدیث پر اگرچہ امام ابو داؤد نے بلکہ منذری نے بھی سکوت فرمایا ہے لیکن اس حدیث کی سند میں ایک راوی حسن بن ذکوان ہے وہ ضعیف ہے اکثر محدثین نے ان کی تضعیف کی ہے چنانچہ امام احمد بن حنبل فرماتے ہیں احادیثہ اباطیل کہ ان کی روایات غیر معتبر ہیں چونکہ یہ حدیث اثر ثلاثہ کے موافق ہے اس لئے وہ حسن بن ذکوان کی تضعیف کا یہ جواب دیتے ہیں کہ حسن بن ذکوان تو صحیح بخاری کے رواۃ میں سے ہے ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ یہ بخاری کے ان رواۃ میں سے ہیں جن پر نقد کیا گیا ہے اسی لئے حافظ نے ان کو مقدمہ فتح الباری میں بخاری کے ان رواۃ کی فہرست میں ذکر کیا ہے جن پر نقد کیا گیا ہے دوسری بات یہ ہے کہ بخاری میں اس راوی کی صرف ایک روایت ہے اور وہ بھی ایسی جس کے خواہہ موجود ہیں اور اسی وجہ سے امام مسلم اور نسائی ان کی روایت کو نہیں لیتے حاصل یہ کہ اس باب میں اب تک جتنی روایات مرفوعہ آئی ہیں سب کے اندر ممانعت ثنی الاطلاق مذکور ہے اور باب کے اخیر کی صرف یہ ایک روایت جو مرفوعہ نہیں بلکہ موقوفہ ہے اس میں ممانعت مقیدہ ہے مطلقاً نہیں ہے اگر یہ روایت سنداً قوی بھی ہوتی تب بھی روایات مجملہ مرفوعہ کے مقابلہ میں معتبر نہ ہوتی اب پھر جب کہ یہ سند ضعیف بھی ہے تو کیسے معتبر ہو سکتی ہے۔

باب الرخصة في ذلك

۵

اس باب میں جواز استقبال کی روایات کو ذکر کرنا مقصود ہے اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ ترجمہ سے اس بات کی طرف اشارہ فرما رہے ہیں کہ منع کی روایات عزیمت پر محمول ہیں اور ثبوت کی روایات رخصت یا عذر وغیرہ پر محمول ہیں، گویا جمع بین الروایات کی طرف اشارہ ہو گیا ذلک کا اشارہ ترجمہ سابقہ کی طرف ہے اور ترجمہ سابقہ میں استقبال مذکور ہے لیکن یہاں حدیث الباب میں استقبال قبلہ مذکور نہیں ہے بلکہ استدبار کعبہ ہے اس لئے کہا جائے گا کہ ترجمہ کا اثبات حدیث الباب سے بطریق قیاس ہے یعنی مصنف استقبال کو استدبار پر قیاس کر رہے ہیں کہ جب استدبار جائز تو استقبال بھی جائز ہے اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ ترجمہ سابقہ میں گو صراحتہ صرف استقبال مذکور تھا لیکن وہاں پر استقبال اور اس کا مقابل استدبار دونوں مراد تھے از تبیل .. سرا بیل نقیب کعبہ الحسہ .. اس صورت میں قیاس کی ضرورت نہیں رہتی، قولہ علی ظہر البیت، اور بعض روایات میں بیتنا اور بعض میں بیت حنظلہ مذکور ہے، یہ کوئی خاص اختلاف نہیں ہے، حفصہ ان کی بہن تھیں، بہن کے گھر کی اپنی طرف نسبت مجازاً کر دی، اور خصوصاً اس لئے بھی کہ اپنی بہن کے ہی تنہا وارث تھے، اور حفصہ کی طرف بھی بیت کی نسبت

سکنی کے لحاظ سے ہے ورنہ وہ بیت تو دراصل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ملک تھا۔

حدیث کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں میں ایک مرتبہ اپنی بہن حفصہ کے گھر گیا اور وہاں کسی ضرورت سے چیمت پر چڑھا تو دیکھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بہتین یعنی دو کچی اینٹوں پر بیٹھے ہوئے تھے۔ حاجۃ فرما رہے تھے اور اس وقت میں آپ کا رخ بیت المقدس کی طرف تھا اور مدینہ منورہ میں بیت المقدس کے استقبال سے کعبہ کا استدبار ہو جاتا ہے۔ لہذا اس حدیث سے استدبار قبلہ عند قضاء حاجۃ ثابت ہو گیا۔ یہاں پر حدیث میں ایک سوال ہے جس کی طرف ابھی ہم نے اوپر اشارہ بھی کیا وہ یہ کہ اس عمرؓ نے اوپر جا کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو ایسی حالت میں کیوں دیکھا؟ جواب اوپر آ ہی گیا کہ وہ قصد آدیکھنے کے لئے نہیں چڑھے تھے بلکہ اپنی کسی ضرورت سے چڑھے تھے علامہ کرمیؒ نے فرمایا کہ یہ ہے کہ ہو سکتا ہے انھوں نے قصد ارادۃ ہی دیکھا ہو لیکن صرف بدن کے اوپر کا قصد دیکھا ہو۔ پھر اس سے اندازہ لگا لیا ہو کہ آپ کیسے بیٹھے ہیں اور اس حالت میں قصد دیکھنا گویا علمی و شرعی مصلحت کے پیش منظر تھا، لیکن اکثر شراح نے اس کو بعید لکھا ہے، قولہ علی بہتین اس سے ایک ادب معلوم ہوا کہ استفادہ ہوا از زمین پر بیٹھ کر نہ کرنا چاہئے بلکہ اونچی جگہ پر بیٹھ کر کرنا چاہئے ورنہ مقعد کے ثلوث کا اندیشہ ہے چنانچہ اسی لئے اس حدیث پر امام بخاریؒ نے باب باندھنا من تبرز علی بہتین۔

خفیہ کی جانب سے حدیث الباب کے جوابات | جاننا چاہئے کہ چونکہ یہ واقعہ بنیان اور آبادی کا ہے، اس لئے حضرات ائمہ ثلاثہ نے اس سے

اپنے مسلک پر استدلال کیا کہ قضاء حاجۃ کے وقت استقبال و استدبار فی البیان جائز ہے، صرف صحابہ میں ممنوع ہے، ہمارے فرقہ سے اس کے متعدد جواب دیئے گئے ہیں،

۱۔ عموم المدعو و خصوص المدعیل، یعنی جہو کا دعویٰ عام ہے کہ استقبال و استدبار دونوں بنیان میں جائز ہیں اور حدیث الباب سے صرف جواز استدبار معلوم ہو رہا ہے، لہذا دعویٰ عام اور دلیل خاص ہوئی۔

۲۔ توقف الاستدلال علی تقدم النع، یعنی اس حدیث سے استدلال کا منع ہونا اس پر موقوف ہے کہ یہ ثابت ہو جائے کہ منع کی روایات اس سے مقدم ہیں اور یہ ثابت نہیں ہے، بلکہ ہو سکتا ہے منع کی روایات اس کے بعد کی ہوں۔

۳۔ ترجیح الحرم علی المبیع، یعنی جب محرم اور مبیع میں تعارض ہو تو محرم کو ترجیح برتی ہے، یہاں بھی تعارض ہو رہا ہے، باب اول کی روایات مطلقاً منع پر دال ہیں، لہذا ان ہی کو ترجیح ہوگی۔

۴۔ ترجیح القول علی الفعل، یعنی یہ روایت فعلی ہے اور منع کی روایت قولی ہیں، قول کو فعل پر ترجیح ہوتی ہے۔ ۵۔ الفرق بین عین القبلة والمہمہ، یعنی اصل مہمۃ عین قبلہ کے استقبال کی ہے، جہت قبیلہ کی نہیں ہے۔

اور یہاں ہو سکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو جہت قبلہ کی طرف تھے لیکن عین قبلہ سے منحرف ہوں۔

ملاحظہ المعتبر الاستقبال بالفرج دون الصدر، یعنی یہاں پر استقبال بالفرج معتبر ہے نہ کہ استقبال بالوجه تو ہو سکتا ہے آپ کا سینہ و چہرہ تو قبلہ کی طرف ہو لیکن فرج کا رخ اس سے ہٹا ہوا ہو۔

عکس النظر الغبائی لا یقتد بہ یعنی حضرت ابن عمرؓ کی یہ نظر فجائی تھی، لہذا ایسی نظر یہ مسئلہ شرعی کی بنا نہیں ہو سکتی ہے۔
 دیسے ایک جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فضلات اکثر علماء کے نزدیک ظاہر ہیں، پھر اس صورت میں علت منع ہی نہیں پائی جا رہی ہے، حاصل یہ کہ یہ آپ کی خصوصیت ہے، اعتراف آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فضلات کی طہارت ہمہ سلسلہ میں حضرت شیخ کے حکم سے کچھ مواد اور مذاہب اربعہ کی عبارات فقہیہ جمع کی تھیں۔ رسالہ شیم الحیب کے اخیر میں یہ مضمون بطور ضمیمہ کے ملحق ہے جو دیکھنا چاہیں دیکھ لیں۔

۲۔ عن جابر بن عبد اللہؓ، ان حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے استنجاء کے وقت استقبال قبلہ سے منع فرمایا تھا، لیکن میں نے آپ کو انتقال سے ایک سال پہلے دیکھا کہ آپ استقبال قبلہ پیشاب کر رہے ہیں۔ اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ بہت سے علماء مثلاً ابن عبد البر وغیرہ نے اس حدیث کی تضعیف کی ہے۔ حافظ ابن قیمؒ نے تہذیب السنن میں بہت تفصیل سے اس پر کلام کیا ہے اور اس کا ضعف ثابت کیا ہے، اور انھوں نے فرمایا کہ اس کے اندر محمد بن اسحقؒ راوی ہے، لہذا بیخبر بنی الاحکام تیسرہ وہ نسخہ مانتے ہیں کہ یہ حکایت فضیل لا عموم لہا کے قبیل سے ہے، بخلاف احادیث منع کے وہ نہایت مرتفع اور صحیح ہیں، پھر یہ حدیث ان کا مدار نسخہ کیسے کر سکتی ہے، البتہ امام ترمذیؒ نے اس حدیث کی تمسین کی ہے اور امام نوویؒ نے اس میں توقف فرمایا ہے۔ دراصل محمد بن اسحقؒ کی تعدیل و تخریج میں بڑا اختلاف ہے، اس میں تو شک نہیں کہ وہ امام الغازی ہیں۔ فن تاریخ دسیر کے امام ہیں، لیکن حدیث میں بھی معتبر ہیں یا نہیں، یہ مختلف فیہ ہے، شعبہ کہتے ہیں، ہوا مید المؤمنین فی الحدیث، اور امام مالکؒ نے ان پر سخت نقد کیا ہے، اور یہاں تک فرمایا ہے، دجال من المدجاجة۔ یعنی سکار اور فریبی ہے، علامہ عینیؒ ان کی ثقاہت کے قائل ہیں، اور انھوں نے اکثر علماء سے یہی نقل کیا ہے ایسے ہی شیخ ابن الہمامؒ فرماتے ہیں ثقة ثقة والشرعانی اعلم۔

مسک احاف کی وجہ ترجیح

منع کی روایات جو پہلے باب میں گذری ہیں جو حنفیہ کا مستدل ہیں وہ سب کی سب قوی ہیں اور اس باب میں معنیٰ نے صرف دور دیانت ذکر کی ہیں، اور وہ نوں فعلی ہیں، ائمہ تاشا کے پاس ایک روایت تو لو، بھی ہے جو مسند احمد و ابن ماجہ میں ہے جس کی سند اس طرح ہے عن خالد بن ابی الفضل عن عروہ بن مالک عن عائشہؓ مضمون اس کا یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں حضور کے سامنے بعض ایسے لوگوں کا ذکر کیا گیا جو فقہاء حاجۃ کے وقت

استقبال کو مکروہ سمجھتے تھے تو آپ نے فرمایا استقبلوا بمقعدت القبلة، کہ اگر ایسا ہے تو پھر میرے محل تقاضا حاجۃ کا رخ قبلہ کی طرف کر دیا جائے یہ حدیث بیہقی اور دارقطنی میں بھی ہے، امام نوویؒ نے شرح مسلم میں اس کی تحسین کی ہے، ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ خالد بن ابی الصلت مجہول اور ضعیف ہے جیسا کہ کتب رجال میں ہے، نیز خالد کا سماع عراق سے ثابت نہیں ہے ایسے ہی عراق کا سماع حضرت عائشہؓ سے ثابت نہیں ہے، لہذا قال البخاری واحد، لہذا یہ حدیث احادیث صحیحہ کا جن میں مطلقاً مانعت ہے، کیسے مقابلہ کر سکتی ہے۔

باب کیف لتكشف عند الحاجة

ج

اس ترجمۃ الباب اور حدیث الباب میں ایک نہایت لطیف ادب بیان کیا گیا ہے، اور یہ ادب، ایک قاعدہ پر متفرع ہے، وہ یہ کہ، الضروری یتقدربعد الضرورة، کہ جو کام ضرورت اور مجبوری کی وجہ سے اختیار کیا جا رہا ہو اس کو نقد ضرورت ہی اختیار کرنا چاہئے، یہی احوط طریقہ ہے تو اسی سلسلہ کا یہ باب ہے کہ آدمی بیت الخلاء میں جا کر قضاء حاجۃ کے لئے بدن سے کپڑا ہٹائے اور کشف عورت کرے تو یہ کپڑا ہٹانا اور کشف عورت بتدریج اور حسب ضرورت کرنا چاہئے، ایک دم پورا کپڑا نہیں ہٹانا چاہئے، چنانچہ حدیث الباب میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب قضاء حاجۃ کا ارادہ فرماتے تو اپنا کپڑا نہیں اٹھاتے جب تک زمیں کے قریب ہو جاتے۔ فقہاء نے لکھا ہے کہ بلا ضرورت تعزری اور کشف عورت تنہائی میں بھی جائز نہیں ہے، جیسا کہ امام نوویؒ اور علامہ شائ نے اس کی تصریح کی ہے۔

قال ابو داؤد رواه عبد السلام بن حریب الا اس حدیث کی سند کا مدار اعمش پر ہے، اعمش کے یہاں پر دو شاگرد ہیں، دیکھ اور عبد السلام، مصنف کا مقصود تلافی اعمش کا اختلاف میان کرنا ہے، اختلاف یہاں، دو طرح ہے، اول یہ کہ دیکھ کی روایت میں اعمش اور صحابی کے درمیان ایک رجل مبہم کا واسطہ ہے بخلاف عبد السلام کی روایت کے کہ وہاں صحابہ اور اعمش کے درمیان واسطہ نہیں ہے، دوسرا اختلاف یہ ہے کہ دیکھ نے اس حدیث کا راوی صحابی ابن عمر کو قرار دیا، اور عبد السلام نے انسؓ کو، اس کے بعد مصنف حدیث ثانی کے باب سے میں فرماتے ہیں وهو ضعیف

ضعف کی ظاہری وجہ یہ ہے کہ اعمش کا سماع حضرت انسؓ سے ثابت نہیں ہے، لہذا ایسے سند میں انقطاع ہے، اور پہلی سند میں واسطہ موجود ہے لیکن واسطہ رجل مبہم کا ہے اس وجہ سے اس میں بھی ضعف آتا چاہئے اس کا جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے مصنف کے نزدیک اس رجل مبہم کا مصداق کوئی قوی راوی ہوگا۔

اس لئے کہ اس ذاتی علم کی بنا پر اس کو ضعیف نہیں کہا، اس یہ کہ وہ رجل بہیم کون ہے؟ جواب یہی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ قاسم بن محمد ہے، حافظ ابن حجر اور علامہ سیوطی دونوں کی رائے یہی ہے، اور ابن قیم کی رائے یہ ہے کہ اس سے مراد غیاث بن ابراہیم ہے، لیکن یہ اس لئے صحیح نہیں ہے کہ وہ ضعیف ہیں اگر اس کا مصداق مصنف کے نزدیک غیاث بن ابراہیم ہوتے تو حدیث اول پر بھی ضعف کا حکم لگاتے۔

یہ جو اوپر آیا ہے کہ اعش کا سماع انش سے ثابت نہیں ہے، جمہور کی رائے یہی ہے کہ اعش کا سماع نہ انش سے ثابت ہے نہ اور کسی صحابی سے، لیکن اس میں ابو نعیم اصفہانی کا اختلاف ہے جیسا کہ مستدرک نے لکھا ہے، ان کی رائے یہ ہے کہ اعش نے انس بن مالک اور عبد اللہ بن ابی اوفی کو دیکھا ہے، اور ان دونوں سے سماع بھی ثابت ہے، منذر کی کہتے ہیں یہ خلاف مشہور ہے۔

خاندکاء جانتا چاہئے کہ یہ حدیث ان ہی دو سندوں کیساتھ ترمذی شریف میں بھی ہے، لیکن امام ترمذی نے دونوں حدیثوں پر مرسل یعنی منقطع ہونے کا حکم لگایا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ ترمذی کی روایت میں دیکھ اور عبد السلام دونوں کی سند میں انقطاع ہے، دونوں جگہ اعش اور صحابی کے درمیان واسطہ نہ گورہیں، مگر اس صورت میں امام ترمذی کا دونوں پر کلام کرنا درست ہے، ترمذی کی سند کا قیام یہی ہے کہ دونوں ضعیف ہوں۔

بَابُ كَرَاهِيَةِ الْكَلَامِ عِنْدَ الْخَلَاءِ

(۷)

تفصلاً حاجۃ کے وقت بلا ضرورت و مجبوری کے بات کرنا خلاف ادب ہے، مکروہ تہذیبی ہے، ہاں اگر اس کے ساتھ کوئی اور قباحت بھی شامل ہو جاتے، مثلاً کشف عورتہ عنداً لا یرجیہا کہ حدیث الباب میں ہے تو اس صورت میں یقیناً کراہت تحریمی ہو جائیگی۔

حدیثی ابو سعید قال سمعت النبی ﷺ یقول لا یرجیہا المروجلان، ظاہر یہ ہے کہ یہ نہی کا میغ ہے، لہذا اس کو جیم کے کسرہ کے ساتھ پڑھا جائے، اور اگر مضارع منعی کہا جائے تو مرفوع ہوگا، یضربان الغضا مطع ضرب الغائط کنایہ ہوا کرتا ہے تفصلاً حاجۃ سے۔

حدیث الباب کا مضمون یہ ہے کہ نہ چاہئے دو شخصوں کو یہ بات کہ وہ ایک ساتھ تفصلاً حاجۃ کے لئے جائیں، اور پھر بوقت تفصلاً حاجۃ ایک دوسرے کے سامنے کشف عورتہ کریں اور بات چیت بھی کرتے رہیں، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ ایسا کرنے پر سخت ناراض ہوتے ہیں، ابن ماجہ کی روایت میں اس حدیث میں، ینظر احدہما الی عورتہ صاحبہ کا زیادتی ہے۔

حالت میں جواب نہ دینا چاہئے، اور وہ اس کی ظاہر ہے کہ یہ حالت کشف عورت کی حالت ہے، اور کشف عورت کی حالت میں مطلق بات کرنا بھی مکروہ ہے، چہ جائیکہ سلام اور ذکر اللہ بعد میں اگر جواب دے تو یہ اس کا تبرع و احسان ہے واجب نہیں ہے۔

جس طرح جواب سلام اس حالت میں مکروہ ہے خود سلام کرنا بھی مکروہ ہے، اب یہاں پر مناسب ہے یہ معلوم ہو جائے کہ کن کن حالات میں سلام کرنا مکروہ ہے، چنانچہ حضرت نے بذل میں اس مضمون کو در مختار سے نقل فرمایا ہے، جو نظم میں ہے اس کو دیکھ لیا جائے ملہ

۱۔ حدثنا عثمان و ابو بکر مرسل الا، اگلی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مہاجرین تنقذ نے سلام کیا تھا تو ہو سکتا ہے یہ رجب مبہم وہی ہوں اور ہو سکتا ہے کہ ابو الجہم بن الحارث ہوں جیسا کہ مشکوٰۃ کی روایت میں ان کے نام کی تصریح ہے، اور ابو الجہم کی روایت ابو داؤد میں بھی ابواب التیمم میں آ رہی ہے اور ہو سکتا ہے کوئی اور شخص ہوں قطعی طور پر تعین نہیں ہو سکتی ہے کہ یہ کون ہیں؟ لیکن ان کی تعین ہونے سے روایت پر کوئی اثر نہ پڑے گا حاصل یہ کہ ان صحابی کا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سے گذر ہوا در آنحالیہ کہ آپ پیشاب کر رہے تھے انہوں نے آپ کو سلام کیا تو آپ نے ان کے سلام کا جواب نہیں دیا اس روایت سے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے سلام کا جواب نہیں دیا، اگلی روایت میں ہے: شرد علی الرجل السلام، اگر دو لوں الگ الگ واقعے ہوں تو کوئی اشکال نہیں اور اگر ایک ہی واقعہ ہو جیسا کہ حضرت سہارنپوری کا رجحان اسی طرف ہے تو اس صورت میں قطعاً مرد کے معنی یہ ہوں گے کہ فی الفور جواب نہیں دیا، بلکہ بعد التیمم جواب دیا۔

ایک مسئلہ یہاں پر یہ ہے کہ اگر استنجار یا لجم کرنے والے کو سلام کیا جائے تو وہ جواب دے سکتا ہے یا نہیں، سو اس میں اختلاف ہے، عرف الشذی میں یہ لکھا ہے حضرت اقدس گنگوہی کی رائے یہ ہے کہ جواب

ملہ ناظرین کی سہولت کے لئے ان اشعار کو یہیں نقل کیا جاتا ہے۔

وَمَنْ بَعْدَ مَا أَبْدَى يُسْرَ وَيُشْرَعَ	سلام مکروہ علی من تسع
خَطِيبٍ وَمَنْ يَهْجُو الْبِهْرَ وَيَمْسَعُ	مَقْبَلٍ وَقَالَ ذَاكَ رَدَّ مَعْدَثِ
وَمَنْ بَعْدَ مَا فِي الْفَقْدِ دَعَاهُ لِيَفْعَلُ	مَكْرُوفَةً جَائِسَ لِقَضَائِهِ
كَذَّالِ اجْنِبِيَاتِ الْفَتَيَاتِ اَمْنِ	مَوْذَنَ اَيْضًا اَوْ مَقِيمَ مَدْرِبِ
وَمَنْ هُوَ مَعَ اَحْسَلٍ لَمْ يَتَمَسَّ	وَلَعَابِ شَطْرِنَجٍ وَشِبْهِ بَغَامِ
وَمَنْ هُوَ فِي حَالِ التَّغَوُّطِ اَشْنَمُ	وَدَعَا نَزْلًا اَيْضًا وَمَكْشُوفَ عَوْرَةٍ

دینا جائز ہے، اور حضرت مولانا مغیرہ نانو تو کی کی رائے یہ ہے کہ جائز نہیں ہے۔

قال ابو داؤد ودی عن ابن عس وغیرہ، جانتا چاہتے کہ اس باب میں مصنف نے جو روایت موصولاً ذکر فرمائی ہے وہ بھی ابن عمر ہی کی ہے، اب یہاں ابن عمر کی روایت جو تعلیقاً ذکر کر رہے ہیں وہ آگے ابواب التیمم میں آرہی ہے اور مصنف کے کلام میں غیرہ سے ابوالجیم کی روایت کی طرف اشارہ ہو سکتا ہے اور یہ روایت بھی ابواب التیمم ہی میں آرہی ہے، لیکن بذل میں حضرت نے وغیرہ کا مصداق ابن عباس کو لکھا ہے، لیکن واضح رہے کہ آگے ابواب التیمم میں ابن عمر کی روایت کے علاوہ جو دوسری روایت آرہی ہے، وہ ابوالجیم کی ہے، ابن عباس کی نہیں ہے،

اب یہ کہ مصنف کی غرض اس کلام سے کیا ہے، سو اس میں دو احتمال ہیں، ایک یہ کہ مصنف یہ کہنا چاہتے ہیں کہ اس روایت میں اختصار واقع ہوا ہے، دوسری روایات جو مفصل ہیں، اس میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تیمم کے بعد جواب دیا، دوسرا احتمال غرض مصنف میں یہ ہے کہ اس روایت سے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے سلام کا جواب نہیں دیا، لیکن ایک دوسرے موقع پر جب یہی بات پیش آئی تو آپ نے سلام کا جواب تیمم کے بعد دیا تھا، گویا واقعے متعدد ہیں،

عبادات فائتہ لا الی خلف کے لئے تیمم کا جواز | قولنا تیمم شعور علی الرجل السلام پیشاب سے فارغ ہونے کے بعد سلام کا جواب دینا جائز تھا، لیکن چونکہ سلام میں ذکر اللہ ہے اور ذکر اللہ طہارت کے ساتھ افضل ہے اس لئے آپ نے فوراً تیمم فرما کر سلام کا جواب دیا۔

اس سے امام غزالی نے استدلال کیا کہ جو عبادات فائتہ لا الی خلف کے قبیل سے ہیں، یعنی جن عبادات کے فوت ہونے کے بعد قضاء نہیں ہے، مثلاً صلوٰۃ الجنائزہ، صلوٰۃ العیدین، ان کو وضو کر کے ادا کرنے کی صورت میں اگر فوت ہو جانے کا اندیشہ ہو تو پانی کے موجود ہوتے ہوئے فوراً تیمم کر کے ان عبادات کو ادا کر سکتے ہیں، یہ احناف کا مسلک ہے، ائمہ ثلاثہ اس کے قائل نہیں ہیں، اسی لئے امام نووی نے اس حدیث کی یہ توجیہ کی ہے کہ آپ کا یہ تیمم فرمانا پانی نہ ہونے کی وجہ سے تھا لیکن یہ بات خلاف ظاہر ہے اس لئے کہ یہ مدینہ کا واقعہ ہے، اور آبادی میں تو پانی ہوتا ہی ہے۔

۲۔ حدثنا محمد بن المنشی... وهو یقول فیما علیہ، روایات اس بارے میں مختلف ہیں کہ آپ کو سلام کس حالت میں کیا گیا، اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ عین پیشاب کرنے کے وقت کیا گیا، نسائی کی روایت میں بھی اسی طرح ہے، وهو یقول، اور سند احمد کی روایت میں، یحییٰ بن یسوع اوف قد بال، شک راوی کیساتھ ہے لیکن ابن ماجہ میں ہے، وهو یستوضئ، یعنی وضو کرتے وقت سلام کیا، اب یا تو ابن ماجہ کی روایت کو مرجوح

قرار دیا جائے کہ اکثر روایات کے خلاف ہے، یا پھر وہ توہید کی جائے جو حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں اپنے شیخ شاہ عبدالغنی صاحب نور اللہ مرتدہ سے نقل فرمائی ہے، وہ یہ کہ راوی نے یہاں پر استعارہ سے کام لیا کہ مسبب بول کر سبب مراد لیا یعنی سبب الوجود و ہوالیول۔

قولہ انی کرہت ان اذکر اللہ تعالیٰ ذکرہ الا علی طہر، آپ ارشاد فرما رہے ہیں کہ میں نے بغیر طہارۃ کے اللہ کا نام لینا پسند نہیں کیا، اس لئے کہ سلام اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے ایک نام ہے قرآن کریم میں ہے ھو اللہ الذی لا الھ الا ھو اللہ القدوس السلام المؤمن اللہ، اور الادب المفرد میں حضرت انسؓ کی حدیث میں مرفوعاً ہے۔ السلام اسر من اسماء اللہ تعالیٰ،

یہاں پر ایک اشکال ہوتا ہے کہ آپ کا یہ ارشاد اس حدیث عائشہؓ کے خلاف ہے جو اگلے باب میں آرہی ہے کان یدکر اللہ عزوجل علی کل حیوان، بظاہر تعارض معلوم ہوتا ہے، اس کے چند جواب ہو سکتے ہیں، ۱۔ حدیث الباقی اولویت پر محمول ہے، اور حضرت عائشہؓ کی حدیث بیان جواز پر ۲۔ حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ذکر سے ذکر تلبی مراد ہے اور یہاں ذکر سانی فلا منافاة ۳۔ علوی حیوان کی ضمیر حضورؐ کی طرف راجع نہیں ہے، بلکہ ذکر کی طرف راجع ہے اور معنی یہ ہوں گے۔ کان یدکر اللہ عزوجل فی حیوان لذکر، یعنی وہ تمام اوقات ذکر جن میں ذکر مناسب ہے، ان میں آپ ذکر اللہ فرماتے تھے اس صورت میں کوئی اشکال نہ رہا، یہ جواب علامہ سندھیؒ نے دیا ہے۔

یہاں پر ایک دوسرا اشکال یہ ہوتا ہے کہ بیت الخلاء سے نکلنے وقت کے لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے بعض دعائیں منقول ہیں، اور ظاہر ہے کہ وہ دعا بغیر طہارۃ کے پڑھی جائے گی، اور حدیث الباب سے محال غیر طہارۃ میں ذکر اللہ کی کراہت معلوم ہوتی ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ اذکار کی دو قسمیں ہیں، ایک اذکار مطلقہ جن میں کسی خاص وقت کی تعیین نہیں ہوتی، دوسرے اذکار مخصوصہ و موقتہ کی جن میں کسی خاص وقت کی تعیین ملحوظ ہوتی ہے، پس اذکار مخصوصہ کے لئے ضروری ہے کہ ان کو ان کے اوقات میں پڑھا جائے طہارۃ ہو یا نہ ہو، اور جواز کا ربط لفظ ہیں ان کے لئے البتہ اولیٰ یہ ہوگا کہ طہارۃ کے ساتھ ہوں۔

باب فی الرجل یدکر اللہ تعالیٰ علی غیر طہر

مصنفؒ کی عادت یہ ہے کہ وہ کبھی کبھی ایسا بھی کرتے ہیں کہ باب کے اخیر میں اگر کوئی ایسی روایت آجائے جس کے خلاف کوئی دوسری روایت ہو تو مصنفؒ اس مخالف روایت کو فوراً اگلے باب میں ذکر کر دیتے ہیں تاکہ اس روایت کو ملحوظ رکھ کر اس کا جواب سوچا جائے، چنانچہ یہاں پر گزشتہ باب کے اخیر میں حضور صلی اللہ

علیہ وسلم کا ارشاد نقل ہوا انی کوہت ان الذکر اللہ، حالانکہ حضرت عائشہؓ کی روایت اس کے خلاف ہے، اس لئے مصنفؒ نے اس باب کو قائم فرما کر حضرت عائشہؓ کی حدیث کو ذکر کر دیا، ورنہ ظاہر ہے کہ اس ترجمۃ الباب کا تعلق سیاق و سباق کے جواباب چل رہے ہیں، یعنی آداب استیجار ان سے نہیں ہے، اس باب میں مصنفؒ نے جو حدیث ذکر فرمائی ہے اس پر کلام گذشتہ ابواب میں آچکا ہے۔

باب الخاتم یكون فيه ذكر الله يدخل الخلاء

(۳)

آداب استیجار کا بیان چل رہا ہے، مصنفؒ فرماتے ہیں کہ منجملہ آداب کے ایک ادب یہ ہے کہ اگر کسی نے انگوٹھی پہن رکھی ہو جس میں اللہ یا رسول اللہ کا نام ہو تو اس کو بیت الخلاء میں جانے سے پہلے اتار کر رکھ دیا جائے چنانچہ حدیث الباب میں ہے حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم جب بیت الخلاء جانے کا ارادہ فرماتے تو اپنی خاتم باہر اتار کر رکھ دیتے اور یہ اس لئے کہ آپ کی انگوٹھی میں، معتقد سئل اللہ لکھا ہوا تھا، اس میں انگوٹھی کی کوئی تخصیص نہیں ہے، بلکہ ہر وہ چیز یا کاغذ جس میں اللہ کا نام لکھا ہوا ہو، مثلاً دراہم و دنانیر کے ساتھ بھی یہی معاملہ کیا جائے بلکہ اگر ذکر اللہ کے علاوہ مطلق حروف بھی اس میں لکھے ہوئے ہوں وہ کیسے ہی ہوں تب بھی ایسا ہی کیا جائے گا، اس لئے کہ حروف اللہ تعالیٰ کے کلام اور اسرار کا مادہ ہیں اس مشیت سے مطلق حروف بھی قابل احترام ہیں، جیسا کہ حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں تحریر فرمایا ہے۔

یہاں ہر ایک طالب علم سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ مصنفؒ فرماتے ہیں، باب الخاتم یكون فيه ذكر الله خاتم میں ذکر اللہ کہاں، ذکر تو ذکر کی صفت ہے اور اس کے ساتھ قائم ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر ذکر سے مراد وہ الفاظ ہیں جو ذکر پر دال ہیں، اس پر بھی پھر وہی اشکال خود کرے گا کہ الفاظ تو لافظ کی زبان میں ہیں، نہ کہ خاتم یا کاغذ میں، پھر ہی کہا جائے گا کہ الفاظ سے ہماری مراد وہ نقوش اور حروف کی شکلیں ہیں جو الفاظ پر دال ہیں، جانتا چاہئے کہ نقوش الفاظ پر دلالت کرتے ہیں اور الفاظ معانی پر تو گویا تین چیزیں ہوں گیں، نقوش لفظ، معنی، حاصل کلام یہ کہ ذکر اللہ سے مراد مایدل علی الذکر ہے اور مایدل علی الذکر وہ ہیں، ایک بلا واسطہ جیسے الفاظ اور ایک بلا واسطہ جیسے نقوش اور یہی یہاں مراد ہیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خاتم مبارک زینت کے لئے نہیں تھی بلکہ وہ آپ کی مہر تھی جس میں آپ کا اسم مبارک کندہ تھا، اور مہر کے طریقہ پر وہ خطوط پر لگائی جاتی تھی، اس لئے کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے غیر مسلم بادشاہوں کو دعوت الی الاسلام کے خطوط روانہ کرنے کا ارادہ فرمایا تو آپ سے عرض کیا گیا کہ سلاطین کا دستور

یہ ہے کہ وہ غیر ختم تحریر کو قبول نہیں کرتے، جب باقاعدہ مہر کے ساتھ ان کے پاس نفاذ یا خط پہنچتا ہے اس کو لیتے ہیں تو اس ضرورت کے تحت آپ نے اس موقع پر یہ خاتم بنوائی تھی،

یہاں پر یہ بھی جان لینا ضروری ہے کہ چونکہ اس کی آئندہ ضرورت پیش آئے گی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے شروع میں خاتم ذہب بنوائی تھی، صحابہ کرام نے بھی آپ کے اتباع میں خاتم ذہب بنوائی، لیکن پھر حضور نے اس خاتم ذہب کو ناپسند فرمایا اور پھینک دیا اور دوبارہ آپ نے خاتم فضہ بنوائی اور اسی کو پھر آپ آخر حیات تک استعمال فرماتے رہے، آپ کے وصال کے بعد خلیفہ اول اور ان کے بعد خلیفہ ثانی اور ان کے بعد خلیفہ ثالث حضرت عثمان غنی ہنسک وہ پہنچی، پھر خلیفہ ثالث کے ہاتھ سے نکل کر وہ کسی طرح بڑا لیس میں جو مدینہ منورہ کا مشہور کنواں ہے، اس میں گر کر لاپتہ ہو گئی، باوجود بہت تلاش کرنے کے دستیاب نہ ہوئی، علماء کا کہنا ہے کہ آپ کی خلافت میں جو اختلافات نمودار ہوئے جو تاریخ کی کتابوں میں مشہور و معروف ہیں، اس مبارک انگوٹھی کے گم ہونے کے بعد ہی یہ سب کچھ ہوا، نہ معلوم اس انگوٹھی میں کیا راز تھا اور وہ کتنی بابرکت تھی۔

یہاں ایک بات یہ بھی جان لینی چاہیے کہ اس کی صحیح صورت حال وہ ہے جو اوپر مذکور ہوئی، لیکن ابواب النعم میں ایک روایت آئی ہے جس کی سندیں راوی امام زہریؒ ہیں، ان کی روایت میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خاتم فضہ بنوائی اور پھر اس کو ناپسند فرما کر پھینک دیا، جب زہریؒ نے اس کی روایت کی اسے یہ ہے کہ یہ زہریؒ کا وہم ہے، آپ نے خاتم فضہ کو نہیں بلکہ خاتم ذہب کو پھینکا تھا، جیسا کہ شروع میں مفسر گذر چکا، اور بعض علماء نے زہریؒ کی روایت کی ایک توجیہ بھی کی ہے جو اپنے مقام پر آئے گی، یہاں یہ سب چیزیں تبعاً آئیں۔

حدیث الباب کے بارے میں محدثین کا اختلاف رائے قال ابو داؤد هذا حديث منكر

تفصیل طلب ہے، اور مصنفؒ نے جو دعویٰ کیا ہے وہ مختلف فیہ ہے، سب حضرات کو اس سے اتفاق نہیں ہے، حضرتؒ نے بدل میں اس پر تفصیلاً کلام فرمایا ہے، امام نسائیؒ کی رائے یہ ہے کہ یہ حدیث غیر محفوظ ہے اور امام دارقطنیؒ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ شاذ ہے، کیونکہ اس میں انہوں نے اختلاف رواۃ کا ذکر کیا ہے اس کے بالمقابل امام ترمذیؒ نے اس حدیث کی تحسین فرمائی ہے اور ساتھ ساتھ غریب بھی کہا ہے، اب گویا امام ابو داؤدؒ ایک جانب ہو گئے دوسری جانب امام ترمذیؒ، دونوں کی رائے مختلف ہے، حافظ منذریؒ اس مسئلہ میں امام ترمذیؒ کے ساتھ ہیں، مصنفؒ کے ہمنوا نہیں ہیں وہ کہتے ہیں کہ اس کے رواۃ ثقات و اثبات ہیں اور ہمارے حضرت سہارنپوریؒ نور اللہ مرقدہ کا میلان بھی امام ترمذیؒ کی رائے کی طرف ہے، حضرت کو مصنفؒ کی اس رائے سے اتفاق نہیں کہ یہ حدیث منکر ہے۔

مصنف کے دعوے کا ثبوت اور اس پر نقد

قولہ واستما یعرف عن ابن جریج

اس سے مصنف اپنے دعویٰ پر دلیل قائم فرما رہے ہیں، یعنی نکارت کی وجہ بیان فرما رہے ہیں، جاننا چاہیے کہ حدیث منکر کے مقابل کو معروف کہا جاتا ہے، اسی لئے مصنف نے یہاں منکر کا جو مقابل یعنی معروف ہے اس کو اپنے قول و انداموں سے بیان فرمانا چاہتے ہیں، مصنف کی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اس حدیث کی سند میں ہمام راوی سے دو وہم سرزد ہوئے، ایک کا تعلق سند سے ہے اور ایک کا متن سے، سند میں انہوں نے یہ کیا کہ ابن جریج اور نہ ہری کے درمیان جو واسطہ تھا یعنی زیاد بن سعد کا اس کو چھوڑ دیا، اور دوسرا وہم متن سے متعلق ہے وہ یہ کہ اصل متن اس سند کا وہ نہ تھا جو ہمام نے ذکر کیا بلکہ وہ ہے جو ابن جریج سے ہمام کے علاوہ دوسرے رواۃ نقل کرتے ہیں، جس کے الفاظ یہ ہیں ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا دخل الخلاء وضع خاتمہ یہ تو وہ ہے جو مصنف فرما رہے ہیں۔

اور دوسرا فریق جو اس حدیث کو صحیح مانتا ہے جیسے امام ترمذی، حافظ منذری اور حضرت سہارنپوری، وہ یہ فرماتے ہیں کہ اس حدیث پر منکر کی تعریف صادق نہیں آتی، منکر کہنا غلط ہے، اس لئے کہ حدیث منکر کی تعریف میں دو قول ہیں اور دونوں تعریفیں یہاں صادق نہیں آتیں، اس لئے کہ حدیث منکر وہ حدیث ہے جس کی سند میں کوئی راوی شدید الضعف ہو مثلاً ہنتم بالکذب ہو اور وہ ثقہ راوی کی مخالفت کر رہا ہو، اور دوسرا قول منکر کی تعریف میں یہ ہے کہ جس کے اندر راوی شدید الضعف ہو اس سے بحث نہیں کہ مخالفت ثقہ کر رہا ہے یا نہیں، غریبکہ ہر دو قول کی بنا پر حدیث منکر کے لئے ضروری ہے کہ اس کے اندر کوئی راوی شدید الضعف ہو اور ہمام ایسے راوی نہیں ہیں بلکہ ثقہ اور صحیح کے رواۃ میں سے ہیں ان کی طرف وہم کی نسبت کرنا صحیح نہیں ہے، دوسری بات یہ ہے کہ وہ متفرد نہیں ہیں بلکہ یسعی میں یعنی بن المتوکل نے اور دارقطنی کی کتاب العلل میں یحییٰ بن افریس نے ان کی متابعت کی ہے، لہذا یہ حدیث منکر نہ ہوئی بلکہ ہم کہتے ہیں صحیح ہے، ترک واسطہ اور تبدیل متن کے دونوں اعتراض بے بنیاد ہیں یہ مستقل دو متن ہیں جو دو سندوں سے مروی ہیں جیسا کہ حافظ ابن حبان کی رائے ہے، وہ بھی فرماتے ہیں کہ یہ الگ الگ حدیثیں ہیں ایک کا متن ہے اذا دخل الخلاء وضع خاتمہ

ثالث اور وہ رواۃ یہ ہیں عبداللہ بن الحارث الخزومی، ابوالعاصم، ہشام بن سلیمان، موسیٰ بن طلحہ جیسا کہ مشروح سے معلوم ہوتا ہے۔

اور دوسرے کا متن ہے اتحد خاتمان و درق شعرا الفاء ہر ایک کی سند الگ الگ ہے، اول میں زیادہین سعد واسطہ نہیں ہے دوسری میں ہے، آگے چل کر حضرت سہارنپوریؒ فرماتے ہیں کہ البتہ اس حدیث کو مدس کہہ سکتے ہیں کیونکہ اس کے اندر ابن جریرؒ راوی مدس ہیں۔

اب جانتا چاہئے کہ مصنفؒ پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ انہوں نے حدیث ثانی کو معروف کیسے قرار دیا حالانکہ مشہور عند المحدثین یہ ہے کہ اس میں زہری کو وہم ہوا ہے کہ اپنے خاتم فنفہ کو پھینکا تھا نقل کر دیا کا تقدم تفصیل

یہاں پر حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں حضرت گنگوہیؒ کی توجیہ لطیف از حضرت گنگوہیؒ کی تقریر سے ایک بڑی لطیف بات نقل فرمائی ہے، وہ

یہ کہ ہمام کی طرف تو وہم کی نسبت صحیح نہیں کیونکہ وہ ثقہ ہیں، باقی یہ کہ پھر انہوں نے اس طرح یہ حدیث کیسے نقل کر دی جو بقول مصنفؒ خلاف معروف ہے، اس کے بارے میں حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں غالباً ہوا یہ کہ زہریؒ کی وہ روایت جس میں خاتم فنفہ کے الفاظ کا ذکر ہے عند الجمهور غلط ہے اور غلطی منسوب کی جاتی ہے زہریؒ کی طرف تو ہمام نے یہ سوچا کہ کسی طرح زہریؒ سے یہ اعتراض ہٹایا جائے اس لئے کہ صحیح یہ ہے کہ حضور نے خاتم فنفہ کا اقرار نہیں فرمایا تھا تو ہمام نے زہریؒ کی بیان کردہ روایت کی توجیہ اور اصلاح یہ کی کہ خاتم فنفہ کو پھینکنے سے مراد یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بیت الخلاء جانے سے پہلے اس کو اتار کر رکھ دیتے تھے اور یہ کہ اقرار کے متبادر معنی مراد نہیں ہیں، اس صورت میں کون زہریؒ کی روایت کو غلط کہے گا، اس توجیہ کی بنا پر زہریؒ سے اعتراض ہٹ جاتا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

یہ سب باتیں تو تقریباً وہ ہیں جو حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں تحریر فرمائی ہیں، عبد صنیع کی رائے یہ ہے کہ مصنفؒ کے کلام کی ایسی توجیہ کی جائے جس

سے مصنفؒ پر سے اعتراض ہٹے وہ یہ ہے کہ حدیث منکر کی تعریف میں تقدین کی رائے الگ ہے اور متأخرین کی الگ، حضرت اقدس سہارنپوریؒ فوراً اللہ مرقدہ نے تعریف منکر کے سلسلے میں جو کچھ تحریر فرمایا ہے اور پھر مصنفؒ پر اعتراض کیا ہے وہ علیٰ رأی المتأخرین ہے اور عند المتقدمین حدیث منکر کا اطلاق نا تقویرہ الراوی پر بھی آتا ہے

۱۔ قال الحافظ فی مقدّمہ النفع فی ترجمۃ برید بن عبد اللہ احمد وغیرہ یطلقون المناکیر علی الافراد المطلقة

وفی قواعد علوم الحدیث مشہور فرق بین قول المتقدمین ہذا حدیث منکر وہیں قولی المتأخرین ذالک۔ الی آخر الخ

اس کے بعد مشہور میں مزید خود کرنے سے ظاہر ہوا کہ یہ توجیہ اس وقت چل سکتی تھی جب مصنفؒ اس پر صرف منکر کا اطلاق فرماتے، لیکن ایسا نہیں ہے بلکہ مصنفؒ نے اس حدیث کا مقابل بھی ذکر فرمایا جس کو معروف قرار دیا اور اس حدیث کو وہم ہمام قرار دیا پس سیاق کلام اس کو متقنی ہے کہ یہ حدیث عند المصنف غیر معفو ظاہر کی ہو رأی الناسی، واللہ اعلم یہ امر آخر ہے کہ کسی کو مصنفؒ کی اس رائے سے اتفاق نہ ہو۔ فقط

جس کو حدیث شاذ کہتے ہیں خواہ وہ راوی ثقہ ہو یا غیر ثقہ، سو مصنف کی مراد یہی یہاں پر منکر سے شاذ ہے علی اصطلاح الفقہاء اور قدماہ محدثین میں حضرت امام احمد بن حنبلؒ بھی ہیں اور امام ابو داؤدؒ ان کے خاص تلمیذ رشید ہیں، ہو سکتا ہے انہوں نے یہاں پر منکر، یعنی شاذ لیا ہو فقیہت ما دعاہ المصنف رحمہ اللہ تعالیٰ والٹر اعلم بالصواب

بَابُ الْاِسْتِبرَاءِ مِنَ الْبَوْلِ

ۛ

ترجمۃ الباب کی تشریح اور غرض | جانا چاہئے کہ استبراء اور استبراء دو چیزیں الگ الگ ہیں فقہاء استبراء کو سنت قرار دیتے ہیں اور استبراء

کو لازم سمجھتے ہیں، استبراء کے مباحث و مسائل تو گذر چکے، استبراء کی تعریف ہے طلب البراءۃ عن بقیۃ البول کہ پیشاب سے فارغ ہونے کے بعد مثلاً یا پیشاب کی نالی میں جو قطرہ رہ جاتا ہے اس کے اثر سے اچھی طرح برأت اور طہیان حاصل کرنا یہ تو وہ استبراء ہے جس کو فقہاء لازم قرار دیتے ہیں، اور جب تک یہ حاصل نہ ہو وضو شروع کرنا صحیح نہیں ہے، لیکن ظاہر یہ ہے کہ مصنف کی مراد یہاں استبراء سے عام معنی ہیں یعنی پیشاب سے احتیاط کرنا حتی الامکان اس سے محفوظ رہنے کی کوشش کرنا کہ کسی طرح کی اس کے بارے میں بے احتیاطی نہ ہو خواہ بدن میں یا کپڑے میں، روایات الباب کا مقصد یہی ہے، ورنہ احادیث کی مطابقت ترجمہ سے شکل ہو جائے گی کس لایعنی علی المثال، اور اسی غرض کے عموم میں یہ بھی آجائے گا کہ بول جاتا ہونا چاہئے نہ کہ قائماً، اس لئے کہ جو احتیاط و مفاہلت بول جاتا میں ہے وہ قائماً میں ہرگز نہیں ہے، اسی لئے آگے چل کر مصنف نے دو سراباب باب البول قائماً منعقد فرمایا ہے، اب دونوں بابوں میں مناسبت اچھی طرح واضح ہو گئی۔

تنبیہ :- جانا چاہئے کہ چند صفحات کے بعد ایک باب باب الاستبراء اور آ رہا ہے دونوں میں بظاہر ٹھکرار ہے، دفعہ تکرار پر کلام وہیں کیا جاوے گا۔

۱۔ قولہ مروی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی قبرین الا یہاں پر بحث یہ ہے کہ یہ دونوں قبروں نے مسلم تھے یا غیر مسلم، اس میں دونوں قول ہیں، چنانچہ ابو موسیٰ المدیسیؒ کی رائے بالجزم یہ ہے کہ یہ غیر مسلم تھے اور اس کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جس میں آیا ہے حلفانی الجاحدین لیکن یہ روایت ضعیف ہے، کیونکہ اس میں ابن ابیہ

سہ استبراء و استبراء کا بیان تو اوپر آ گیا، یہاں ایک تیسرا لفظ ہے استبراء جس کے معنی میں طلب البراءۃ ہاں یہ لفظ المعتد بالاحجار الصبیح عند الاستبراء بالماء، یعنی معانی طلب کرنا یا اس دور کہ اگر استبراء بالبحر کرنا ہے تو بحر کو معتد میں اچھی طرح دگر ہے اور اگر پانی ہو تو انہی کو معتد پر دگر ہے۔

راوی ہے اور ابن العطار کی رائے یہ ہے کہ یہ قبر والے مسلمان تھے، اور بعض روایات سے اس کی تائید ہوتی ہے، حافظ ابن حجر نے بھی اسی رائے کو ترجیح دی ہے چنانچہ ابن ماجہ کی روایت میں ہے مر علی قبرین جدیدین اور مسند احمد کی روایت میں ہے مر بالبقع نیز آپ نے سوال فرمایا من دفنتہ الیوم، ان سب روایات کا تعاضل یہی ہے کہ مسلمانوں کی قبریں تھیں۔

علامہ قرطبی نے بعض اہل علم سے نقل کیا کہ ان میں سے ایک سعد بن معاذ تھے، لیکن قرطبی فرماتے ہیں کہ اس قول کو صرف تردید کے لئے ذکر کیا جاسکتا ہے معتبر ہونے کی حیثیت سے نہیں، حاصل یہ کہ یہ قول صحیح نہیں ہے، سعد بن معاذ کا واقعہ حدیث میں دوسری طرح آتا ہے، حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ ان دونوں صاحبوں کے نام نہ معلوم ہو سکے، کئی بھی روایت میں نام کی تصریح نہیں ملی، غالباً رواۃ نے مسلمان کی پردہ پوشی کے پیش نظر قصداً ایسا کیا ہے۔

ایک دوسری حدیث سے اشکال اور دفع تعارض قولہ وما یعد بان فی کبیرہا یہاں پر ایک اشکال کیا جاتا ہے وہ یہ کہ اس حدیث

میں تو کبیر ہونے کی نفی کی گئی اور ایک دوسری روایت جو ادب المفرد میں ہے اس میں اس طرح ہے کہ آپ نے فرمایا بنی النکبیر اب بظاہر دونوں روایتوں میں تعارض ہو گیا، جواب یہ ہے کہ کبیر کے دو معنی ہیں، نفی ایک معنی کے اعتبار سے ہے اور اثبات دوسرے معنی کے اعتبار سے، کبیر معنی امر شاق و مشکل کام کمانی قولہ تعالیٰ وانھا لکبیرۃ الا علی والیا شعین (الآیہ) نماز کو کبیرہ کہا جا رہا ہے، اس معنی کے اعتبار سے تو نفی کی جارہی ہے اور مطلب یہ ہے کہ جس امر کی وجہ سے ان کو عذاب قبر ہو رہا ہے وہ کوئی ایسا کام نہیں تھا جس سے پچھا مشکل ہو اور جس کبیر کو ثابت کیا جا رہا ہے اس سے مراد گناہ کبیرہ ہے یا یوں کہا جائے کہ دونوں جگہ ایک ہی معنی مراد ہیں یعنی گناہ کبیرہ لیکن جس کی نفی کی جا رہی ہے اس سے مراد اکبر الکبیر ہے مطلق کبیرہ نہیں، اور جس کا اثبات کیا جا رہا ہے اس سے مراد مطلق گناہ کبیرہ ہے، اس صورت میں مطلب یہ ہو گا حدیث کا کہ جس کام کی وجہ سے ان کو عذاب ہو رہا ہے وہ کوئی بہت بڑا گناہ نہیں تھا، گوئی غصہ بڑا تھا یا یوں کہا جائے کہ نفی ان دو شخصوں کے اعتقاد کے اعتبار سے ہے یعنی ان کے نزدیک وہ گناہ کبیرہ نہیں تھا اور فی الواقع عند اللہ وہ کام گناہ کبیرہ تھا، وغیر ذلک من الاجوبۃ والاحتمالات۔

آگے مضمون حدیث یہ ہے کہ ان دو میں سے ایک کا سبب عذاب اس کا پیشاب کے بارے میں ترک احتیاط ہے اور دوسرے کا سبب نہامی اور مغلغوری ہے، ترجمہ الباب ثابت ہو گیا کہ استبراء من البول ضروری ہے ورنہ عذاب قبر میں ابتلا کا اندیشہ ہے نیشہ کی تعریف مشہور ہے نقلہ الامام علی وجہ الإفساد والإضرار کہ آپس کے تعلقات خراب کرنے کی نیت سے ایک شخص کی بات دوسری جگہ نقل کرنا۔

قوله شوقاً بعيبه عذاب کامل: آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا کہ تروتازہ ہنسی منگوائی اور طہرائی کی روایت میں ہے کہ حضرت صدیق اکبرؓ ہنسی لائے اس کو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے لمبائی میں چیر کر ایک ایک دونوں قبروں پر گاڑی۔

قوله لعنوا یخفف عنهم الا آپ نے ارشاد فرمایا امید ہے کہ ان دو شخصوں سے عذاب میں تخفیف کر دی جائے اس وقت تک جب تک ہنسیاں خشک نہ ہوں۔

اس سے معلوم ہوا کہ ہنسیوں کی تری کو تخفیف عذاب میں دخل ہے، اب اس میں علماء کے دو قول ہیں بعض تو یہ کہتے ہیں ہاں! ایسا ہی ہے تری کو اس میں دخل ہے اس لئے کہ ہنسی میں جب تک تری باقی رہتی ہے وہ اللہ تعالیٰ کی تسبیح کرتی ہے تو ذکر اور تسبیح کی برکت سے عذاب میں تخفیف ہوگی قال اللہ تعالیٰ و من شقی لا یسبح بعدہ الا بعض حضرات نے تحریر فرمایا ہے کہ یہاں شقی سے وہ شقی مراد ہے جو ذمات ہو اور درخت و ہنسی کی حیات اس کی تری ہے اب جب تک وہ تر رہے گی ذکر کرتی رہے گی اس کی برکت سے عذاب میں تخفیف ہوگی، دوسرا قول یہ ہے کہ تری و خشکی کو اس میں کچھ دخل نہیں ہے بلکہ ہو سکتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تخفیف عذاب کے بارے میں اللہ تعالیٰ سے جو دعا اور سفارش کی ہو وہ اسی قید کے ساتھ کی ہو یعنی یہ کہ یا اللہ کم از کم جب تک یہ ہنسیاں خشک نہ ہوں اسی وقت تک ان سے عذاب میں تخفیف فرمادیجئے یا یہ کہ آپ نے مطلق تخفیف کی دعا فرمائی ہو لیکن ادھر سے جواب یہ ملا ہو کہ جب تک تری باقی رہے گی عذاب میں تخفیف کر دی جائیگی واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

متعدد فوائد جو حدیث الباب سے حاصل ہوئے ہیں | اس حدیث سے چند امور معلوم ہوئے

۱۔ عذاب قبر کا حق ہونا جیسا کہ اہل سنت والجماعت کا مذہب ہے اور متفقین معتزلہ بھی اس کے قائل ہیں، لیکن بعض دوسرے معتزلہ اس کا انکار کرتے ہیں اور دلائل عقلیہ سے رد کرتے ہیں کہ مردہ جامد ہے اس کو عذاب قبر کا کیسے احساس ہوگا اور ویسے بھی یہ شاہد کے خلاف ہے، اہل سنت کا مذہب یہ ہے کہ یہ عذاب جسم کو ہوتا ہے اور عادیہ روح کے ساتھ اب چاہے روح کا عادیہ پورے جسم میں ہو یا بعض میں جس کو اللہ بہتر جانتا ہے قال العینی نیز علماء نے لکھا ہے کہ بچوں کو قبر میں ہم اور جس دیکھائی ہے تاکہ وہ اللہ تعالیٰ کی نعمت کا مشاہدہ کریں۔

۲۔ اگر یہ بصیرت بھول ہو تو ضمیر راجع ہوگی عذاب کی طرف، اگر معذرت ہو تو بعدہ کی ضمیر کا مرجع یا تو اللہ تعالیٰ ہیں یا سبب و طب ہے،

۳۔ بول کا مطلقاً ناپاک ہونا ماکول اللحم کا ہونا یا غیر ماکول کا، اس لئے کہ حدیث میں لایستنزہ من البول مطلقاً ہے خواہ اپنا پیشاب ہو یا جانور کا اور المطلق یجری علی اطلاقہ مشہور قاعدہ ہے یہی احناف اور شوافع کا مسلک ہے، مالکیہ اور حنابلہ کا غرض یہ ہے کہ بول ماکول اللحم ظاہر ہے یہی امام محمد فرماتے ہیں۔
خطابی شارح حدیث نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ تمام ابوال مطلقاً ناپاک ہیں ماکول اللحم کے ہوں یا غیر ماکول کے، لیکن ابن بطلال مالکی فرماتے ہیں کہ یہ استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ یہاں اگرچہ لایستنزہ من البول آیا ہے مگر دوسری جگہ اسی روایت میں بودہ ہے اور مراد اس سے بول انسان ہے، اور بول انسان سب ہی کے یہاں ناپاک ہے۔

۴۔ اس حدیث سے یہ بھی استفاد ہوا کہ وضع الجریۃ علی القبر یعنی قبر کے سرہانے کوئی پودا، درخت یا اس کی شاخ کاڑنا مشروع بلکہ مفید ہے، چنانچہ امام بخاری نے کتاب الجنائز میں ترجمہ قائم کیا ہے باب وضع الجریۃ علی القبر اور پھر اس باب میں مرور علی القبرین والی حدیث کو ذکر فرمایا اسی طرح انھوں نے اس باب میں حضرت بریدہ بن الحصیب کی وصیت کی ہے جو انھوں نے اپنے انتقال کے وقت کی تھی کہ میری قبر پر دو ٹہنیاں لگا کر رکھی جائیں، ہمارے فقہار میں سے علامہ شامی نے بھی اس کے جواز کی تصریح کی ہے، حافظ ابن حجر بھی اس سے متفق ہیں اور بزرگ الجہود میں حضرت سارنپوری کا میدان بھی اسی طرف ہے لیکن علامہ خطابی اس کو تسلیم نہیں کرتے، انھوں نے اس میں بہت سے احتمالات پیدا کر کے اس مسئلہ کو ختم کر دیا ہے، ان کے احتمالات پس ایسے ہی ہیں، حافظ نے ان کو رد کیا ہے، البتہ اس مسئلہ سے قبروں پر پھول اور چادریں وغیرہ چڑھانے کو قیاس نہ کیا جائے کیونکہ یہ قیاس باطل ہے اس لئے کہ اس کا کہیں ثبوت نہیں ہے، وضع الجریۃ میں خود میت کو فائدہ پہنچانا مقصود ہے مثلاً یہ کہ وہ غذاب اور تکلیف سے محفوظ رہے، عقیدت کے طور پر نہیں ہوتا اور پھول چادریں وغیرہ چڑھانا عقیدت کی وجہ سے ہوتا ہے اور اپنی اغراض فاسدہ کا حصول مقصود ہوتا ہے فاین هذا من ذاک۔

قال ہذا لایستنزہ مکان یستنزہ میں نے پہلے بتایا تھا کہ مصنف کی عادت یہ ہے کہ بسا اوقات دو استاذوں کی دو سندوں کو ایک ساتھ بیان کرتے ہیں اور ان دونوں کے الفاظ میں جو اختلاف ہوتا ہے اس کو آگے چلکر ممتاز کرتے ہیں، چنانچہ یہاں پر مصنف کے دو استاذیں زہیر اور ہناد، دونوں کے لفظوں میں جو تفاوت ہے اس کو بیان کر رہے ہیں، زہیر کی روایت میں لفظ یستنزہ واقع ہوا ہے اور ہناد کی روایت میں یستنزہ ہے استنار سے مراد یا تو استنار بینہ و بین البول ہے تب تو یہ مراد ہوگا یستنزہ کے، یا اس سے مراد استنار بینہ و بین الناس ہے اس صورت میں اس کے معنی ہوں گے بے پردگی اور کشف عورت۔

۲۔ حدیث عثمان بن ابی شیبہؓ الا اس سند کا مدار مجاہد پر ہے، مجاہد کے دو شاگرد ہیں، پہلی روایت میں اعمش تھے اور اس روایت میں منصور ہیں دونوں کی روایت میں فرقی یہ ہے کہ اعمش کی روایت میں مجاہد اور ابن عباس کے درمیان طاؤس کا واسطہ موجود ہے اور منصور کی روایت بلا واسطہ ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ کون طریق صحیح ہے؟ یا تو واسطہ یا بلا واسطہ ابن عباسؓ کی رائے یہ ہے کہ دونوں طریق صحیح ہیں اور بظاہر مصنفؒ کی رائے بھی یہی معلوم ہوتی ہے، اس کی صورت یہ ہوگی کہ مجاہد کو اولاً بواسطہ طاؤس روایت پہنچی ہوگی بعد میں علو سند حاصل ہو گیا ہو گا کہ براہ راست ابن عباسؓ سے سن لیا، یا اس کے برعکس۔

اسی طرح امام بخاریؒ نے بھی اس حدیث کی دونوں طریق سے تخریج کی ہے، اس پر حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں لکھا ہے کہ اس سے معلوم ہوا کہ امام بخاریؒ کے نزدیک دونوں سندیں واسطہ و بلا واسطہ صحیح ہیں میں کتابوں کے بظاہر تو ایسا ہی ہے جو حافظؒ کہہ رہے ہیں لیکن امام ترمذیؒ نے کتاب العلل میں امام بخاریؒ کی رائے یہ نقل کی ہے کہ روایت اعمش اصح اور خود امام ترمذیؒ کی رائے بھی یہی ہے جیسا کہ انہوں نے جامع ترمذی میں اس کو واضح کیا ہے، واللہ اعلم بالصواب۔

قال کان لا یستتر من بولہ ظاہریہ سے کہ قال کی ضمیر راجع ہے منصور کی طرف، کیونکہ منصور کی روایت اعمش کے مقابل میں بیان کی جا رہی ہے اور یہی صاحب منہل نے بھی لکھا ہے لیکن بذل میں حضرت نے ضمیر کا مرجع جسیر کو قرار دیا ہے، اعمش کی روایت میں من البول مطلق ہے عام اس سے کہ بول انسان ہو یا بول حیوان، ماکول اللحم ہو یا غیر ماکول سب کو شامل ہے اور منصور کی اس روایت میں من بولہ سے اضافت کی وجہ سے خاص بول انسان مراد ہے۔

وقال ابو معاویہؒ یشترکہ بظاہریہ معلوم ہوتا ہے کہ ابو معاویہؒ منصور سے روایت کر رہے ہیں اس لئے کہ مصنفؒ نے منصور کی سند کے ذیل میں اس کو بیان کیا ہے، لیکن ایسا نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق روایت اعمش سے ہے جیسا کہ حضرت نے بذل میں تحریر فرمایا ہے اس لئے کہ بخاریؒ وغیرہ کتب صحاح سے یہی معلوم ہوتا ہے لہذا مصنفؒ کے لئے انسب یہ تھا کہ ابو معاویہؒ کے الفاظ روایت اعمش کے ذیل میں بیان کرتے۔

۳۔ عن عبد الرحمن بن عسکرة حضرت عبد الرحمن بن عسکرةؒ فرماتے ہیں کہ میں اور حضرت عمر بن العاصؒ منصور کی خدمت میں جا رہے تھے تو ہم نے دیکھا کہ آپ تشریف لارہے ہیں ومعد ذوقتاً اور آپ کے ساتھ ایک ڈھال تھی آپ نے پیشاب کرنے کے لئے اس کو اپنے آگے رکھ کر آڑ بنایا تاکہ کسی کی نظر نہ پڑے شوہال اور پھر آپ

لے جو دشمن کے جلے سے بچنے کے لئے چڑھے کا ایک ٹکڑا ہوتا ہے۔

نے پیشاب کیا یعنی بیٹھ کر جیسا کہ مسند احمد کی روایت میں ہے جب ان دونوں نے حضور کو اس طسرع پیشاب کرتے ہوئے دیکھا تو کہنے لگے انظروا الیہ یوں کما تبول المرأة دیکھئے آپ کی جانب! کس طرح پیشاب کر رہے ہیں جس طرح عورت کیا کرتی ہے۔

اس تشبیہ میں دو احتمال ہیں، یا آڑ اور پردہ قائم کرنے میں تشبیہ ہے یا بیٹھ کر پیشاب کرنے میں اس لئے کہ زمانہ جاہلیت میں صرف عورتوں کی عادت بیٹھ کر پیشاب کرنے کی تھی، مرد کھڑے ہو کر پیشاب کیا کرتے تھے، چنانچہ ابن ماجہ کی ایک روایت میں ہے وکان من شأن العرب البول قائما اور بیٹھ کر پیشاب کرنے کو شبہ استرجال یعنی مردانگی کے خلاف سمجھتے تھے اور یہ بھی احتمال ہے کہ تشبیہ دونوں باتوں میں ہو اس حدیث سے دو باتیں مستفاد ہوئیں آؤں یہ کہ پیشاب اور قضاء حاجت سے پہلے پردہ کا انتظام کرنا، دوسرے پیشاب بیٹھ کر کرنا۔

حدیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقت | ترجمۃ الباب سے حدیث کی مناسبت ظاہر ہے معنیٰ کو غرض ترجمۃ الباب سے جیسا کہ پہلے گذر گیا امر بول میں احتیاط کو ثابت کرنا ہے، اور ظاہر ہے کہ وہ بیٹھ کر پیشاب کرنے میں ہے نہ کہ قائم ہیں۔

جاننا چاہئے کہ ان دو صحابیوں نے جو واقعہ بول نقل فرمایا ہے اس میں ظاہر یہ ہے کہ اس وقت تک یہ دونوں صاحب اسلام لاپکے تھے، اور یہ بھی احتمال ہے کہ اسلام سے قبل کا واقعہ ہو اب آگے ان دونوں کا یہ کہنا انظروا الیہ اس میں بھی دو احتمال ہیں کہ یا تو ان کا یہ قول تنقیداً و اعتراضاً ہو یا تعجباً ہو، اگر واقعہ اسلام آنے کے بعد کا ہے تب تو یہ کہنا ازراہ تعجب ہو گا اور اگر قبل اسلام کا واقعہ ہے تو اعتراضاً بھی ہو سکتا ہے۔

حدیث الباب کا ترجمہ و تشریح | قوله فقال العرب قد علموا ما لقی امر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دو شخصوں کی یہ بات سن لی گواہوں نے سنا کہ نہیں کہا تھا،

بہرہذا آپ نے ارشاد فرمایا کیا تمہیں معلوم نہیں ہے کہ بنو اسرائیل کی شریعت میں حکم شرعی یہ تھا کہ جو چیز پیشاب سے ناپاک ہو جائے اس کو بجائے دھونے کے کاٹنا ضروری ہے، صرف دھونے سے پاک نہ ہوتی تھی، لیکن ایک اسرائیلی شخص نے لوگوں کو اس حکم شرعی پر عمل کرنے سے روکا اور یہ کہا کہ کوئی ضرورت نہیں ہے اس تکلف کی، اور اس نے اپنی شریعت کے حکم میں بے پرواہی برتی تو اس پر حضور فرما رہے ہیں کہ اس شخص مذکور پر جو گزری وہ تم کو معلوم نہیں ہے؟ آگے اس کا بیان ہے فغضب فی قبر یعنی یہ شخص عذاب قبر میں مبتلا ہوا، حاصل اس کا یہ ہے کہ تم دونوں کا میرے اس فعل پر اظہار تعجب یا تنقید کرنا یہ مراد نہ ہے اس عمل سے روکنے کے، حالانکہ حکم شرعی یہی ہے کہ پیشاب بیٹھ کر احتیاط سے کیا جائے تو اب جب تم مجھے اس حکم شرعی

سے روکنا چاہ رہے ہو تو اپنا انجام خود ہی سوچ لو کہ کیا ہوگا۔

جانتا چاہیے کہ اوپر حدیث میں جو لفظ صاحب آیا ہے اس سے مراد وہی ہے جو ابھی ہم نے بیان کیا یعنی بنو اسرائیل میں سے ایک شخص اور اس صورت میں عبارت کا مطلب بھی واضح ہے لیکن علامہ عینی نے صاحب بنی اسرائیل کا مصداق حضرت موسیٰ علیہ السلام کو قرار دیا ہے اس لئے کہ ہر نبی اپنی قوم کا صاحب کہلاتا ہے تو ظاہر ہے کہ بنو اسرائیل کے صاحب موسیٰ علیہ السلام ہوئے، اب اگر اس سے مراد موسیٰ علیہ السلام ہیں جیسا کہ عینی کی رائے ہے تو عبارت کا صحیح مطلب تکلف کر کے نکالنا پڑے گا، لہذا منہاھو جس کی منہر صاحب کی طرف راجع ہے اس کی تقدیر عبارت یہ ہوگی منہاھو عن النہاد فی امور البول یعنی موسیٰ علیہ السلام نے بنو اسرائیل کو پیشاب کے بارے میں بے احتیاطی سے منع کیا اس پر ان کی بات کو بعضوں نے مانا اور بعض نے نہ مانا تعذب فی قبرہ اسی میں نہ نیست مابینی جو اپنی حرکت سے باز نہیں آیا اس کو عذاب قبر دیا گیا، تو عذاب کا نائب فاعل مقدر ماننا پڑے گا اور پہلی صورت میں عذاب کا نائب فاعل صاحب بنی اسرائیل تھا، واللہ تعالیٰ اعلم، حضرت سہارنپوریؒ فرماتے ہیں کہ عینی کا قول خواہ مخواہ کا تکلف ہے۔

ما اصابہ البول کے مصداق میں علماء کا اختلاف قوله قطعوا ما اصابہ البول یہاں پر ایک بحث یہ ہے کہ قطعوا ما اصابہ البول

سے کیا مراد ہے؟ اس سے صرف کپڑا وغیرہ مراد ہے یا بدن بھی اس میں شامل ہے، اس میں حضرات علماء کے دونوں قول ہیں، ایک جماعت کہتی ہے اس سے مراد صرف کپڑا وغیرہ ہے اور بدن اس میں داخل نہیں ہے کیونکہ وہ تکلیف الاطلاق ہے لا یمکنک اللہ فتننا الا ذممتنا، اللہ اور ایک جماعت کہتی ہے اس سے مراد عام ہے جسم کی کمال بھی اس میں داخل ہے اور یہ حکم اس امر و اغلال یعنی ان احکام شاذہ کے قبیل سے ہے جو شریعت موسویہ میں تھے اور بنو اسرائیل جس کے تکلف تھے جس کی طرف اس آیت کریمہ ینزع عنہم امرہم و الاغلال الفی کفانت عنہم میں اشارہ ہے اور محمدؐ شریعت محمدیہ میں یہ امر و اغلال اور احکام شاذہ نہیں ہیں۔

روایات کے الفاظ اس سلسلے میں مختلف ہیں، بعض میں ثوب وارد ہے اور بعض میں جلد احدہم ہے اور بعض میں جسد احدہم ہے اور بعض میں بہم ما اصابہ البول کے لفظ کیساتھ ہے، ہر فریق اپنے اپنے مسلک کے پیش نظر توجیہ و تاویل کرتا ہے، اگر ثوب کا لفظ ہے تب تو کسی کے خلاف نہیں ہے ایسے ہی اگر بہم ما اصابہ البول وارد ہے، لیکن میں روایت میں جسد احدہم ہے وہ ایک فریق کے خلاف ہے وہ اس کی تاویل یہ کرتے ہیں کہ جلد سے مراد بدن کی کمال نہیں ہے بلکہ جائز کی کمال مراد ہے جس کو پہنتے ہیں یعنی پوستیں، لیکن اس تاویل پر یہ اشکال ہوگا کہ ایک روایت میں صاف جسد احدہم کا لفظ وارد ہے، انھوں نے اس کا جواب

یہ دیا کہ ہو سکتا ہے یہ روایت بالمعنی ہو راوی نے جلد سے جلد انسان سمجھا اور پھر اپنی ہنم کے اعتبار سے لفظ جسد کے ساتھ اس کو نقل کر دیا واللہ تعالیٰ اعلم۔

قال ابو داؤد وقال منصور الو یہاں سے معنی بعض روایات تعلیقاً ذکر فرما رہے ہیں اور مقصود اس سے روایات کے الفاظ مختلف کو بیان کرنا ہے اور ان تعلیقات کے ذکر کرنے سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ یہ روایت جس طرح عبد الرحمن بن حنبلہ سے مروی ہے اسی طرح حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ سے بھی مروی ہے پھر اس میں رواۃ کا اختلاف ہے، بعض نے حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ سے مرفوعاً نقل کیا ہے اور بعض نے موقوفاً، اس اختلاف رواۃ کی مزید وضاحت اس طرح ہو سکتی ہے کہ مذکورہ بالا حدیث حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ سے بھی مروی ہے جس کے راوی ابو داؤد ہیں، پھر ابو داؤد کے تلامذہ میں اختلاف ہے منصور نے ان سے اس روایت کو موقوفاً نقل کیا ہے اور عامی نے اس کو مرفوعاً نقل کیا ہے۔

جہاں پر تعلیقات آتی ہیں وہاں ایک سوال یہ ہوتا ہے کہ یہ روایات موصولاً کہاں ملیں گی؟ چنانچہ حضرت نے بذیل میں تحریر فرمایا ہے کہ منصور کی روایت موصولاً مسلم میں موجود ہے، اور عامی کی روایت کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ موصولاً کسی کتاب میں نہیں ملی، واللہ اعلم، ابو داؤد میں تعلیقات کثرت سے ہیں اسی طرح صحیح بخاری میں بھی صحیح مسلم میں کم ہیں اور نسائی شریف میں بھی بہت کم ہیں۔

بَابُ الْبُولِ قَائِمًا

ۛ

باب سابق کے ذیل میں ہم کہہ چکے ہیں کہ اس باب سے معنی نے توفی عن البول اور احتیاطاً فی البول کو ثابت کر کے اسی کے ضمن میں بول جائنا کو ثابت کر دیا، چنانچہ انظر الیہما بول کما قبول الموائع اس کی مناسبت سے جب بول جائنا ثابت ہو گیا اور یہ بھی ثابت ہو گیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت سترہ بول جائنا ہی کی تھی تو اب یہاں سے معنی باب البول قائماً منقطع کر کے بیان فرمانا چاہتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایماناً بول قائماً کا بھی ثبوت ہے جیسا کہ اس باب کی حدیث سے ثابت ہو رہا ہے یہ تو ہے احتقار کے لئے، اور ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ یہ فرمایا کرتے تھے کہ معنی منبلی ہیں، حنا بلہ کے مسلک اور ان کے دلائل کو زیادہ اہتمام سے بیان فرماتے ہیں حتیٰ کہ بعض جگہ ایسا کیا کہ جہور کے مسلک اور ان کی دلیل کو بیان ہی نہیں کیا بلکہ صرف مذہب حنا بلہ کو ثابت کیا ہے، چنانچہ اس کی مثال میں حضرت شیخ اُس باب کو بھی پیش فرمایا کرتے تھے کہ دیکھیے معنی نے صرف مذہب حنا بلہ کی حمایت میں بول قائماً کا باب قائم فرما کر اسی کی دلیل کو ذکر کیا ہے، واللہ اعلم۔

بول قائماً میں مذاہب ائمہ | جانتا چاہئے کہ مسئلہ الباب اختلافی ہے، حنفیہ شافعیہ کے نزدیک بول قائماً مطلقاً مکروہ ہے اور حنابلہ و مالکیہ کے یہاں ایک قید کے ساتھ بلا کراہت جائز ہے وہ یہ کہ رشاش البول وغیرہ سے امن ہو، چنانچہ فقہ حنبلی کی مشہور کتاب نیل المارِب میں اس قید کی تصریح ہے یعنی بشرطیکہ رشاش البول اور کشف عورت کا اندیشہ نہ ہو اور مغنی میں لکھا ہے کہ حنابلہ کے یہاں بول قائماً خلاف مستحب ہے، بعض حضرات نے امام احمدیہ کا مذہب مطلقاً جواز لکھ دیا ہے، وہ صحیح نہیں ہے البتہ بعض تابعین جیسے سعید بن المسیب عروہ بن الزبیر کے نزدیک بول قائماً مطلقاً بلا کراہت جائز ہے۔

اب یہ کہ کراہت اس میں تتر ہی ہے یا تحریمی، جواب یہ ہے کہ کراہت تنزیہی ہے اور ادب کے خلاف ہے حرام نہیں ہے، بعض حضرات نے یہ لکھا ہے کہ چونکہ یہ نصائی کا طریق ہے اور اس میں ان کے ساتھ تشبہ لازم آتا ہے اس لئے اگر کراہت تحریمی قرار دی جائے تو صحیح ہے۔

۱۔ عن خدیجۃؓ اس باب میں مصنف نے صرف ایک حدیث حضرت حذیفہؓ کی بیان فرمائی ہے، جس میں بول قائماً کی تصریح ہے، اور چونکہ یہ جمہور کے مسلک کے خلاف ہے اس لئے جواب کی حاجت ہے، جمہور کی جانب سے کئی طور پر اس کے تین جواب دیئے گئے ہیں، (۱) یہ کہ بول قائماً منوخر ہے یہ منقول ہے ابن شامیؒ اور ابو عوانہؒ سے (۲) بیان الجواز (۳) لاجل العذر، اب اس عذر کی تفصیل میں مختلف اقوال ہیں، (۱) لوجع کان فی ماہضہ کما فی روایۃ ابی ہریرۃؓ عند البیہقی یعنی آپ کے گھسنے میں درد تھا جس کی وجہ سے پیشاد شوار تھا، (۲) للاستشفاء من وجع الصلب یہ حضرت امام شافعیؒ سے منقول ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ عرب لوگوں کی عادت تھی کہ وہ وجع الصلب کر کے درد میں بول قائماً کو مفید سمجھتے تھے، (۳) لاس من خروج الزیج، اس کی تشریح یہ ہے کہ آپ کی عادت شریفہ قضا کے وقت تباعد کی تھی، مگر اس موقع پر کسی مجبوری کی وجہ سے آپ تباعد نہیں اختیار فرما سکے بلکہ لوگوں کے قریب آبادی میں استنجاء کرنا پڑا، اب اگر بیٹہ کو پیشاب کیا جائے تو وہ مظنہ ہے خروج زیج کا، بخلاف حالت قیام کے کہ اس میں خروج زیج نادر ہے، یہ توجیہ ابو عبد اللہ المازنیؒ اور قاضی عیاضؒ سے منقول ہے، ہر دو شراح مسلم میں سے ہیں، (۴) لعدم وجدان مکان طاہر للفقود یعنی جس جگہ آپ کو پیشاب کرنا منظور تھا وہ جگہ اس قابل نہ تھی کہ اس میں بیٹھا جاسکے، قالہ ابن حبان، (۵) خشية انحدار البول یہ توجیہ امام طحاویؒ سے منقول ہے یعنی وہ جگہ ایسی تھی کہ اگر وہاں بیٹھ کر پیشاب کیا جاتا تو پیشاب کے اپنے ہی طرف لوٹ کر آنے کا خطرہ تھا، اس لئے آپ نے کھڑے ہو کر پیشاب فرمایا تاکہ دوسری طرف چلا جائے۔

قوله قال منذ صبت استبعاد یعنی حضرت حذیفہؓ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قریب استنجاء کا پانی رکھ رہے تھے لگے تاکہ آپ تنہائی میں پیشاب فرمائیں مگر چونکہ وہاں آڑ کی ضرورت تھی اس لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو جانے سے روک دیا اور اپنے قریب پیچھے کی جانب کھڑے ہونے کا حکم فرمایا تاکہ لوگوں سے ستر ہو سکے۔

بول قانما کے بارے میں احادیث کا تعارض اور اس کی توجیہ | سب سے پہلے میں ردایات مختلف

ہیں جیسا کہ ترمذی اور نسائی سے معلوم ہوتا ہے اور امام نسائیؒ نے دفع تعارض کے لئے متعدد باب بھی قائم فرمائے ہیں، ترمذی اور نسائی کو اس مقام پر دیکھنا چاہئے اس سے مسئلہ واضح ہو گا اس لئے کہ امام ابو داؤدؒ نے تو اس مسئلہ میں اختلافات ردایات سے تعرض ہی نہیں کیا، بہر حال علامہ کے طور پر ہم یہاں ذکر کرتے ہیں کہ ترمذی وغیرہ میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے من حدَّثکُم ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بال قانما فلا تصدقوا یعنی حضرت عائشہؓ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بول قانما کی نفی فرما رہی ہیں اور یہاں تک فرما رہی ہیں کہ اگر کوئی شخص اس طرح بیان کرے تو اس کی تصدیق نہ کی جائے، حالانکہ روایت الباب یعنی حدیث حذیفہؓ سے آپ کا بول قانما ثابت ہو رہا ہے اب تعارض کے کسی جواب دیئے گئے ہیں، ایک یہ کہ حضرت عائشہؓ کی غرض مطلقاً نفی نہیں ہے بلکہ ان کی مراد نفی عادت ہے لہذا ایک بار کھڑے ہو کر پیشاب کرنا اس کے منافی نہیں ہے، دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ ان کی نفی منزل اور بیت کے اعتبار سے ہے اور حضرت حذیفہؓ کی حدیث خارج البیت سے متعلق ہے تیسرا جواب یہ دیا گیا کہ وہ اپنے علم کے اعتبار سے نفی فرما رہی ہیں۔

اس حدیث پر ایک اشکال ہے وہ یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عارت شریفہ تعاضلاً حاجت کے وقت ابعاد کی تھیں، اور یہاں آپ نے ایسا نہیں فرمایا، اس کا جواب یہ ہے کہ قانما عیاضاً فرماتے ہیں کہ لیکن ہے کہ امور مسلمین میں اشتغال کی وجہ سے آپ کی مجلس بہت طویل ہو گئی ہو اور پیشاب کا تقاضا ہو رہا ہو تو اس مجبوری کی وجہ سے آپ دور تشریف نہیں لے جاسکے اسی لئے امام نسائیؒ نے اس حدیث پر باب باندھا ہے ان خصوصاً فی تحوّل الإبعاد عند الحاجة

حار تحویل کی تشریح | قوله حج وثنا مسدد سنن ابو داؤد میں مسند میں یہ حار تحویل پہلی مرتبہ آئی ہے، اس لئے اس کی توضیح کی ضرورت ہے، یہ محدثین کی ایک خاص اصطلاح ہے کہ جب کسی حدیث کی دوا دو سے زائد سندیں ہوتی ہیں جو شروع میں مختلف ہوں اور آگے مل کر ایک ہو جاتی ہوں تو وہاں پر حضرات مسنفین اختصار کے لئے ایسا کرتے ہیں کہ پہلی سند کا جو حصہ غیر مشترک ہے صرف اسی کو لکھتے ہیں اور اس کے بعد حار تحویل لکھ کر دوسری سند شروع کر کے اس کو اخیر تک لکھ دیتے

ہیں جس میں دونوں سندوں کا مشترک حصہ بھی آجاتا ہے، اس صورت میں اختصار اس طور پر ہوا کہ جو حصہ مشترک تھا وہ صرف ایک بار ذکر کرنا پڑا، ہر ایک سند کو اگر پورا لکھا جاتا تو ظاہر ہے اس میں تکرار اور طوالت ہو جاتی اب یہاں یہ دیکھنا ہوتا ہے کہ سند ثانی میں سند کا مشترک حصہ کس راوی سے شروع ہو رہا ہے اس میں بعض مرتبہ غلطی بھی ہو جاتی ہے اور اس راوی کو متعلق السندین کہتے ہیں۔

اس ضروری وضاحت کے بعد جاننا چاہئے کہ اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ یہ لفظ حار مہملہ ہے یا خا رجحہ، اس میں دونوں قول ہیں، اگر خا رجحہ ہے تو پھر اس میں دو قول ہیں، اول یہ کہ یہ مخفف ہے الی آخرہ کا یعنی الی آخر السند دوسرا قول یہ ہے کہ یہ مخفف ہے دبسنہ آخر کا، اور اگر حار مہملہ ہو تو یہ کس کا مخفف ہے اس میں چار قول ہیں، اول مخفف ہے صج کا، دوم مخفف ہے النعمیہ کا، سوم مخفف ہے النعمیل کا، چہر ایک دوسرا اختلاف یہاں پر ہے وہ یہ کہ اس لفظ کو پڑھنا کیسے جائے؟ جواب یہ ہے کہ مفار بہ جب یہاں پہنچتے ہیں تو اس کو التحویل پڑھتے ہیں اور مشارقہ جس میں ہم لوگ بھی داخل ہیں اس کو ح حروف بھی کی طرح پڑھتے ہیں۔

یہاں ہر دونوں سندیں سلیمان پر آکر مل رہی ہیں یعنی شعبہ اور ابو عوانہ دونوں اس حدیث کو سلیمان سے روایت کرتے ہیں، سلیمان سے سند کا مشترک حصہ شروع ہو رہا ہے تو سلیمان متعلق السندین ہوتے، سلیمان یہ سلیمان بن مہران ہیں، مشہور اعمش سے ہیں ابو عوانہ یہ کنیت ہے نام ان کا وفساح بن عبد اللہ ہے ابو داؤد ان کا نام شقیق بن سہر ہے

باب فی الرجل یمول باللیل فی الاناء ثم یضعہ عندہ

ترجمہ الباب کی غرض | آداب استنجار چل رہے ہیں اس سلسلے میں ایک آداب یہ گذر چکا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت شریفہ بول دہرا کے وقت تباہ اختیار کرنے کی تھی لیکن یہاں سے مصنفؒ یہ بیان کرتے ہیں کہ عذر کی وجہ سے گاہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے خلاف بھی ثابت ہے یا یوں کہا جائے کہ مصنفؒ کی غرض اس باب سے بول فی الاناء کو ثابت کرنا ہے، ممکن ہے کسی کو یہ شبہ ہو کہ برتن میں پیشاب کرنا ٹھیک نہیں ہے، لیکن ضرورت اور عذر کے احکام چونکہ الگ ہوتے ہیں، لہذا ضرورت شرعاً اس کو جائز رکھا گیا امام نسائیؒ نے بھی اس پر ترجمہ قائم کیا ہے بلکہ وہ باب منعہ کئے ایک المبول فی الاناء، دوسرا المبول فی الطست، اس میں بظاہر تکرار معلوم ہو رہا ہے اس کی توجیہ ہم نے فی فیض السمان میں کر دی ہے۔

حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ایک لکڑی کا پیالہ تھا جس میں آپ گھرے
بوقت حاجت و ضرورت رات میں پیشاب فرما کر اس کو اپنے سر پر (تحت) کے نیچے رکھ دیتے تھے اور پھر
صبح ہونے کے بعد اس کو خادم کے ذریعہ پھینکوا دیتے تھے۔

قولہ قدح من عیدان یہ لفظ عیدان بفتح العین و کسر العین دونوں طرح ہے، اگر بالفح ہے تو جمع
ہے، عیدانہ کی اور عیدانہ کہتے ہیں کھجور کے تنے کو، اور مطلب یہ ہوگا کہ اس تنے کو ٹھوکلا کر کے پیالہ بنایا
گیا تھا، جس میں آپ پیشاب فرماتے تھے، اور اگر بالکسر ہے تو جمع ہے عود کی بمعنی لکڑی تو مطلب یہ ہوگا کہ
آپ کے پاس لکڑی کا پیالہ تھا، مشہور بالکسر ہے، علامہ سندھی فرماتے ہیں کہ بالکسر اگرچہ مشہور ہے مگر مستثنیٰ
غلط ہے، اس لئے کہ جب چند لکڑیوں سے پیالہ بنے گا تو اس میں رقیق چیز نہیں ٹھہرے گی، جیسے پانی، پیشاب
وغیرہ بعض نے جمع کی یہ توجیہ کی ہے کہ عیدان کو جمع لایا گیا ہے اس کے اجزاء کے اعتبار سے، یہ مطلب نہیں
کہ چند لکڑیوں سے طا کر بنایا گیا ہے اس صورت میں علامہ سندھی کا اشکال وارد نہیں ہوگا۔

قولہ بیول فیہ باللیل یہاں پر بعض شراح نے لکھا ہے کہ باللیل سے معلوم ہوا دن میں ایسا کرنا سنا
نہیں الا ضرورت، تیر لکھا ہے ظاہر یہ ہے کہ آپ ایسا سردی کے زمانے میں کرتے ہوں گے، دوسری بات حافظ
عراقی نے یہ لکھی ہے کہ یہ اس زمانے کی بات ہے جب گھروں میں بیوت الخلاء کا انتظام نہیں تھا، اس وقت میں
آپ ایسا کرتے تھے اس لئے کہ رات میں تباعد اختیار کرنے میں مشقت کا ہونا ظاہر ہے اور اگر بیت الخلاء گھر
میں موجود ہو تو پھر اس کی حاجت نہیں لیکن ظاہر یہ ہے کہ بیت الخلاء ہونے کے باوجود بھی اس کے اندر
گنجائش ہونی چاہئے اس لئے کہ رات مطلقاً محل مشقت ہے (قَالَ صَاحِبُ الْمَهْلِ)

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے فضلات کی طہارت کا مسئلہ | حدیث الباب ابو داؤد اور

البہ بعض دوسری کتب حدیث جیسے ہستی دار قطنی مستدرک حاکم وغیرہ میں اس حدیث میں ایک اور زیادتی
وارد ہے وہ یہ کہ ایک روز آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی خادمہ ام ایمن رضی اللہ عنہا سے فرمایا کہ اس پیالہ میں
جو کچھ ہے اس کو پھینک آؤ، انہوں نے عرض کیا یا رسول اللہ! وہ تو میں نے پی لیا، اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم
نے کوئی ٹیکر نہیں فرمائی بلکہ یہ فرمایا کہ نہ تشکی بطنی اب تم کو کبھی پیٹ کی بیماری لاحق نہ ہوگی۔ اس حدیث
سے بعض علماء نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فضلات (بول و براز) کی طہارت پر استدلال کیا ہے جو ایک
اختلافی مسئلہ ہے، احقر نے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کے ارشاد پر اس مسئلہ کی تحقیق کی ہے اور ایک مقنون
لکھا ہے جس میں مذاہب اربعہ کی عبادتیں درج ہیں، تقریباً تمام ہی مذاہب اربعہ میں مجھے اس کی طہارت

کا قول فرمایا۔ یہ مضمون طبع ہو کر شمیم الحمیپ کے اخیر میں شامل کر دیا گیا۔ بعض اہل حدیث اس پر بہت گہڑتے ہیں کہ کیا وہ بات ہے؟ بول و براز بھی کہیں پاک ہوتے ہیں لیکن کسی کے گہڑنے سے کیا ہوتا ہے جب منقول ہے۔

احقر عرض کرتا ہے کہ اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فضائل کی طہارت کو تسلیم کیا جلتے تب تو اس سے آپ کی عظمت اور علو شان ظاہر ہے ہی۔ لیکن اگر ان کو غیر ظاہر کہا جاسے تب دوسری طرح آپ کا علو شان ثابت ہوتا ہے وہ یہ کہ دوسرے انسانوں کی طرح آپ کے بھی بول و براز ناپاک ہونے کے باوجود آپ کو اتنی ترقی عطا ہوئی کہ سب آسمانوں کو تجاوز کر گئے۔ سبحان اللہ! کیا شان ہے نیز اس سے باری تعالیٰ کی کمال قدرت اور وسعت عطا فرمایا ہے۔

یہاں پر شرح نے دو اشکال لکھے ہیں اول یہ کہ حدیث الباب

حدیث الباب کا بعض احادیث سے تعارض اور اس کا جواب

معارض ہے اس حدیث کے جس میں آیا ہے السلافة لا تدخل بیتا فیدہ یوں جو کہ مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت ہے من حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما کی ایک روایت میں ہے جس کو حضرت نے بدل میں تحریر فرمایا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا لا یُفتَحُ بَیْتُ فِی طَیْبٍ فِی الْمِیْتِ کہ کسی برتن میں پیشاب کر کے گھر میں نہ رکھا جائے۔ جواب یہ ہے کہ حدیث اول میں مراد کثرت نجاست فی المیت ہے یعنی گھر کو نجاست اور گندگی سے پاک رکھنا چاہئے اور دوسری حدیث میں مراد طول مکث ہے کہ برتن میں پیشاب جمع کر کے اس کو دہیں مچھڑ دیا جائے، اور اگر رات میں پیشاب کر کے غی الصباح اس کو پھینک دیا جائے تو یہ ممانعت میں داخل نہیں ہے۔ دوسرا جواب حضرت نے بدل میں یہ دیا ہے کہ بول فی الاناء والی روایت جو اس باب میں مذکور ہے وہ ہو سکتا ہے ابتداء زمانہ کا واقعہ ہو۔ عادت ستمرہ آپ کی یہ نمبو، اور یہ ممانعت والی روایات بعد کی ہوں لہذا کوئی تعارض نہ رہے گا۔ لیکن اس جواب پر یہ اشکال ہو گا کہ شام کی روایت میں ہے دعا بطلست لیبول فیدہ یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے مرض الوذات میں پیشاب کے لئے برتن طلب فرمایا۔ مگر اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ یہ ایک خاص عذر کی حالت کا واقعہ ہے عام حال نہیں ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

دوسرا اشکال شرح نے اس مقام پر یہ کیا ہے کہ قد دخل من عیدان والی روایت اس حدیث کے خلاف ہے جس میں آیا ہے اکر موتوا عتقکم النخلۃ فامسکوا علیہا فلیقت من فضلتہ طیبۃ ایکم ادم یعنی اس حدیث میں کھجور کے درخت کو آدمی کی پھوپھی کہا گیا ہے اور یہ کہ انسان کو چاہئے اپنی پھوپھی یعنی کھجور کے

کے درخت کا احترام کرے اور آگے عزت ہونے کی وجہ حدیث میں یہ بیان کی کہ جس مٹی سے آدم علیہ السلام کا جسم بنایا گیا تھا اس مٹی اور بچے ہوئے آدم سے غلہ کی تخلیق ہوئی، لہذا یہ ہمارے باپ کی بہن ہوئی، اس تعارض کا جو آئیہ ہے کہ یہ مرد والی روایت بالاتفاق ضعیف ہے بلکہ ابن الجوزی نے اس کو موضوعات میں شمار کیا ہے، اور اگر صحت حدیث کو تسلیم کر لیا جائے تو پھر یہ کہا جائیگا کہ غلہ کو پیالہ بنانے کے بعد اس پر غلہ کا اطلاق نہیں ہوگا بیست کذائیہ بدل جانے کی وجہ سے، لہذا حدیث کے خلاف نہیں ہوا۔

باب المراضع التي نُحِّي عن البول فيها

شروع کتاب میں ایک باب گذر چکا ہے باب المرجل بتو! لہذا کہ پیشاب کے لئے مناسب جگہ تلاش کرنی چاہیے۔
یہ باب اس کا مقابل ہے، حدیث الباب سے معلوم ہو رہا ہے کہ سایہ دار جگہ جس میں لوگ اٹھتے بیٹھتے ہوں وہاں
استنجاء کرنا ممنوع ہے، ایسے ہی یا اور اسے پر جس پر لوگ چلتے پھرتے ہوں۔

حدیث کی ترجمہ الباب کے مطابقت

کے ساتھ کی ہے یعنی بڑا استہوار تو پھر حدیث کو ترجمہ الباب سے مطابقت کیسے ہے ؟ ترجمہ الباب میں تو بول کا ذکر ہے۔ جواب یہ ہے کہ ترجمہ کا اثبات بطریق قیاس ہے یعنی معنی بول کو تخلی اور تنوط پر قیاس فرما رہے ہیں، اس سے بہتر جواب یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ کلی لینے مفہوم کے اعتبار سے عام ہے تنوط اور بول دونوں کو شامل ہے اور معنی نے اپنے ترجمہ میں بول کی تخصیص اسی عموم کی طرف اشارہ کرنے کے لئے کی ہے کہ بول بھی حدیث کے مفہوم میں داخل ہے فلا حاجۃ الی القیاس۔ گویا معنی کی رائے عموم کی ہوئی بخلاف امام نوویؒ کے کہ انہوں نے تخلی کی تغیر صرف تنوط کے ساتھ کی ہے جیسا کہ منہل میں ہے۔

قولہ انتقوا للاعینین لاعن میں دو احتمال ہیں، یا یہ اسم فاعل اپنے معنی میں ہے یا بمعنی ملعون ہے اس لئے کہ بسا اوقات فاعل مفعول کے معنی میں آتا ہے جیسے کہا جاتا ہے سزا کا تعویض مکتوم اسی طرح یہاں لاعن بمعنی ملعون ہے۔ اور ہر کیف مضاف مقدر ہے یعنی انتقوا فعل اللاعینین اسلئے کہ ذات لاعن سے بچنا مقصود نہیں بلکہ اس فعل سے بچنا ہے اور مطلب یہ ہے کہ اے لوگو! ان دو کاموں سے بچو جن کے کرنے والے ملعون ہیں، لوگ ان پر لعنت بھیجتے ہیں اور بددعا میں دیتے ہیں، اور اگر لاعن کو اپنے معنی میں لیا جائے تو وہ اس لحاظ سے کہ یہ دو شخص چونکہ اپنے اختیار سے ایسا کام کر رہے ہیں جس پر لعنت مرتب ہوتی ہے تو گویا وہ خود ہی اپنے

اور لعنت بھیجنے والے ہیں۔

آگے لائین کا بیان ہے الذی يتغلب في طريق الناس أو يقطعهم یعنی صحابہ کرام نے پوچھا یا رسول اللہ! لائین کون ہیں؟ آپ نے فرمایا ایک وہ شخص جو لوگوں کے راستے میں استہجار کرے، دوسرا وہ شخص جو لوگوں کی سایہ دار جگہ میں استہجار کرے۔ طریق اور ظل کی اضافت الناس کی طرف یہ بتانے کے لئے کی گئی ہے کہ راستے سے مراد چالو راستہ ہے جس پر لوگوں کی آمد و رفت ہوتی ہو اور اگر کوئی راستہ اور شرک غیر آباد ہو۔ دوسرا وہ لوگوں کی آمد و رفت منقطع ہوگئی ہو تو وہ اس حکم سے خارج ہے، اس میں علت مانعت یعنی لوگوں کی اذیت نہیں پائی جاتی ہے۔ علیٰ ہذا القیاس سایہ کا حکم ہے کہ جس سایہ سے لوگ منتفع ہوتے ہوں وہ مراد ہے مطلق سایہ مراد نہیں ہے اس لئے کہ اس میں کوئی تاؤ ذی نہیں ہے۔ اور شرح نے لکھا ہے کہ اشتراک علت کی وجہ سے اسی ظل کے حکم میں سردی کے زمانہ میں دھوپ دار جگہ بھی داخل ہے، یعنی وہ جگہ جہاں دھوپ آتی ہے اور لوگ سردی کے زمانہ میں اس جگہ سردی سے بچنے کے لئے بیٹھتے ہوں۔

۲۔ عن معاذ بن جبل إذا قولنا الملائع الشلشہ ملاعن یا جمع ہے ملعن کی یا ملعنہ کی، اور دونوں صورتوں میں یا مقدر یہی ہے یا ظرف مکان یعنی مواضع الملعن، نیز ملعنہ سبب ملعن کے معنی میں بھی آتا ہے، ایک صورت میں مطلب ہوگا کہ لعنتوں سے بچو، اور ایک صورت میں مطلب ہوگا مواضع ملعن سے بچو، اور ایک صورت میں مطلب ہوگا اسباب ملعن سے بچو جو تین ہیں، ۱۔ البراز فی الموارد، ۲۔ البراز فی قارعة الطريق، ۳۔ البراز فی الظل۔

موارد میں تین احتمال ہیں یا اس سے مراد منابل المار ہیں یعنی پانی کے چشموں کے ارد گرد، یا اس سے مراد طرق المار ہیں یعنی وہ راستے جو چشمہ پر جارہے ہوں، یا اس سے مراد مطلق مجالس لوگوں کے اکٹھے بیٹھنے اور آنے جانے کی جگہیں ہیں، قارعة الطريق سے مراد وسط الطريق ہے یعنی موارد میں استہجار کرنا، بیچ راستہ میں استہجار کرنا، یا سایہ دار جگہ میں استہجار کرنا، یہاں پر فعل تو ایک ہی ہے استہجار مگر مختلف جگہوں کے اعتبار سے اس کو تین کہا گیا، گویا تین جگہوں کے اعتبار سے تین فعل ہو گئے۔

اس باب میں مصنف نے دو حدیثیں ذکر فرمائی ہیں، پہلی حدیث حضرت ابو ہریرہؓ کی ہے جس کی تخریج امام مسلم نے بھی فرمائی ہے اور یہ حدیث سند کے اعتبار سے قوی ہے، غالباً اسی لئے مصنف نے اس کو مقدم فرمایا ہے اور حدیث ثانی حضرت معاذ بن جبلؓ کی ہے یہ ابو داؤد کے علاوہ ابن ماجہ میں ہے اور سند ضعیف ہے اس لئے کہ اس کی سند میں ایک راوی ہیں ابو سعید الخدریؓ، کہا گیا ہے کہ وہ مجہول ہیں، نیز ان کا سماع حضرت معاذ بن جبلؓ سے ثابت نہیں اس لئے منقطع بھی ہے

فتاویٰ کا۔۔ ابھی ہم نے بیان کیا کہ حدیث اول سنداً قوی ہے عام طور سے مصنفین کا طرز یہی ہے کہ

۵۵ حدیث قوی کو پہلے ذکر کرتے ہیں اور ضعیف کو بعد میں لاتے ہیں۔ لیکن امام ترمذی کا طرز اس کے برعکس ہے وہ عام طور سے غریب اور ضعیف کو پہلے ذکر کرتے ہیں قوی کو بعد میں لاتے ہیں، بلکہ بسا اوقات احادیث قویہ کو ترک کر دیتے ہیں صرف ضعیف ہی پر اکتفا کرتے ہیں، بظاہر اس کی وجہ یہ ہے کہ حدیث قوی پر تو کچھ کلام کرنا نہیں ہے وہ تو مفروضہ غنہ ہے، اور حدیث ضعیف چونکہ محتاج تنبیہ ہے اس لئے وہ اس کے ذکر کو زیادہ اہم سمجھتے ہیں لوگوں کو اس کے منفع سے باخبر کرنے کے لئے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب فی البول فی المستحرم

⑤

مستحرم جس سے ماخوذ ہے جہاں کے معنی گرم پانی کے ہیں پس ستم کے معنی مار جیم کے استعمال کی جگہ ہونے اس کے بعد اس کا اطلاق غسل خانہ پر ہونے لگا خواہ اس میں مار جیم استعمال ہو یا مام بارد، اور بعض علماء نے کہا ہے کہ لفظ حسیم اضداد کے قبیل سے ہے، اس کا اطلاق مام جار و بارد دونوں پر آتا ہے، ستم بغسل، حمام تینوں ہم معنی ہیں آگے ابواب المساجد میں ایک حدیث آرہی ہے جس میں لفظ حمام مذکور ہے الاخرض کلہا مسجد الا الحمام والمقبورہ اور آج کل حجاز میں لفظ حمام ہی زیادہ رائج اور مستعمل ہے

۱- حدثنا احمد بن محمد بن حنبل الا قوله ثم يغتسل

لفظ يغتسل میں وجوہ اعراب

فیما یہاں پر ثم استبعاد کے لئے ہے یعنی یہ بات عقلمند

سے بعید ہے کہ جہاں غسل کرے وہیں پیشاب کرے، يغتسل کے اعراب میں دو احتمال ہیں، ۱- رفع اس لئے کہ یہ خبر ہے مبتداء محذوف کی یعنی ثم ہو يغتسل فیہ ۲- نصب بتقدیر ان، لیکن علامہ قرطبی نے اس کا انکار کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ ثم کے بعد ان مقدر نہیں ہوتا ہے لیکن ابن مالک نے فرماتے ہیں ثم کو واؤ کے معنی میں لیا جاتے تو ان مقدر ہو سکتا ہے اس پر امام نووی نے کہا کہ اگر ثم کو واؤ کے معنی میں لیں گے تو مطلب یہ ہو گا کہ ممانعت دونوں کے جمع کرنے سے ہے ہر ایک کام الگ الگ کر سکتے ہیں، حالانکہ صرف پیشاب کرنا بھی غسل خانہ میں منع ہے چاہے بعد میں غسل کرے یا نہ کرے، امام نووی کے اس اعتراض کا جواب ابن ہشام نے یہ دیا کہ ابن مالک کی مراد یہ ہے کہ ثم کو واؤ کا حکم دینے کے تقدیر ان میں، یہ مطلب نہیں کہ اس کو اس کے معنی میں لیں گے تا کہ دو اعتراض وارد ہو جو نووی نے کیا ہے، اور ابن قتیبہ نے ایک دوسری بات بیان فرمائی کہ یہ بھی کہنا صحیح ہے کہ اس حدیث میں جمع سے رد کا گسیا ہے اب رہی یہ بات کہ صرف پیشاب کرنا بھی تو منع ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ضروری نہیں کہ تمام باتیں ایک ہی حدیث سے معلوم ہوں جمع بین الغسل والبول کا حکم اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے اور بول منفرداً کا حکم

دوسری حدیث سے معلوم ہو رہا ہے جیسا کہ اسی باب میں آگے آ رہی ہے۔

جانتا چلے ہے کہ شراح اور فقہاء کرام کا اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ کون سے غسل خانہ میں پیشاب کی مانعت ہے سوچو کہ اگر اسے یہ ہے کہ اس سے ادخارِ رخوہ مراد ہے یعنی وہ غسل خانہ جس کی زمین کچی ہو کیونکہ اس میں ناپاک اور گندہ پانی جمع ہوگا، اور اگر غسل خانہ میں پختہ فرش یا پتھر رکھا ہوا ہو تو پھر کوئی مضائقہ نہیں، اور امام نوویؒ کی رائے اس کے برعکس ہے وہ فرماتے ہیں کہ مانعت اس صورت میں ہے جب غسل خانہ میں پختہ فرش ہو اور اگر نرم زمین ہو تو کوئی مضائقہ نہیں اس لئے کہ نرم زمین پانی اور پیشاب کو جذب کرنے کی وہ اندر اترتا چلا جائے گا، بخلاف پتھر اور پختہ فرش کے کہ اس پر جب پانی پڑے گا تو اچھے گا بس سے دساؤں پیدا ہوں گے واللہ تعالیٰ اعلم۔

اگر کہتا ہے ان دونوں قولوں کے درمیان جمع کرنے کی صورت یہ ہے کہ کسی بھی غسل خانہ میں پیشاب نہ کسب جائے تاکہ ہر دو قول پر عمل ہو جائے اور ظاہر الفاظ حدیث کی رعایت کا تقاضا بھی یہی ہے لیکن یہ چیز آداب کے قبیلے سے ہے، لہذا غسل خانہ میں پیشاب کرنے کو مطلقاً ناجائز اور حرام سمجھنا یہ غلو ہوگا جو مذموم ہے حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں صاحبِ عون پر رد کرتے ہوئے اسی کی تردید فرمائی ہے اور ع. ر. اشرف. مبارک کا قول جو ترمذی میں منقول ہے قال ابن المبارک تدبیر فی البول فی المغتسل إذا جرى فيه الماء حضرت نے اس کی تائید فرمائی ہے۔

قولہ فان عامة الوسواس منہ مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت انسؓ سے روایت

تشریح سند

ہے انسؓ عن ابن ابی بول فی المغتسل مغتسلہ اللہم کہ بول فی المغتسل کی مانعت جنون کے اندیشہ کی وجہ سے ہے اور حدیث الباب میں اس کی وجہ دساؤں کو قرار دیا گیا ہے، جواب یہ ہے کہ دونوں میں کوئی تعارض نہیں دوسرے بھی ایک طرح کا جنون ہی ہے والجنون فہو

قولہ قال احمد انہ اس سند میں مصنف کے دو استاذ ہیں ایک احمد اور ایک حسن بن علی، دونوں کی بیان کردہ سند میں کچھ فرق ہے، مصنف یہاں سے اس فرق کو بیان کر رہے ہیں کہ کس نے کس طرح سند بیان کی، چہنچہ فرماتے ہیں کہ عبدالرزاق سے آگے جو سند ہے اس کو احمد نے اس طرح بیان کیا قال حدثنا معمر قال اخبرني اشعث اور مصنف کے دوسرے استاذ یعنی حسن بن علی نے اس طرح کہا عن اشعث بن عبد اللہ اب اس میں دو فرق مجھے ایک یہ کہ احمد کی روایت میں انبیاء کی تصریح ہے اور حسن نے روایت کو بطریق عنہ بیان کیا، بجائے انبیاء کے عن اشعث کہا، دوسرا فرق یہ کہ احمد کے کلام میں اشعث غیر منسوب واقع ہوا ہے اور حسن کے کلام میں نسبت کے ساتھ چنانچہ انھوں نے کہا اشعث بن عبد اللہ، بذل میں حضرت نے صرف یہی دو فرق بیان فرمائے ہیں، یہاں ایک تیسرا فرق بھی نکل سکتا ہے جس کی طرف ہمارے حضرت شیخؒ نے اپنی بذل کے حاشیہ میں اشارہ فرمایا ہے وہ یہ کہ احمد کی روایت میں عبدالرزاق اور اشعث کے درمیان مہم کا واسطہ ہے بخلاف حسن بن علی کی روایت کے

کہ انہوں نے معمر کا واسطہ نہیں ذکر کیا بظاہر تو ایسا ہی ہے باقی یقین کے ساتھ کچھ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ حسن کی روایت میں معمر کا واسطہ ہے یا نہیں، اس کے لئے کتب حدیث کی طرف مراجعت اور طرق حدیث کے تتبع کی حاجت ہے بغیر اس کے اس کا فیصلہ ممکن نہیں واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

۲۔ حدثنا احمد بن حنبل قال قلت لرجل الخیر رجل مبہم صحابی ہیں اور صحابی کے مجہول ہونے سے روایت پر کوئی اثر نہیں پڑتا اس لئے کہ تمام صحابہ مدلول ہیں، اس رجل مبہم کی تعیین میں شراح نے تین احتمال لکھے ہیں، ۱۔ عبداللہ بن حبش، ۲۔ حکم بن عمرو والنخاری، ۳۔ عبداللہ بن مغفل، سند کے یہ الفاظ اسی طرح آئے باب الوضوء بغسل طہور المرأة سے اگلے باب میں آ رہے ہیں وہاں پر ایک زیادتی ہے لقیث دجلاً صوبۃ البنی ملى اللہ علیہ وسلم اربع صبیحیں کما صحبہ البرہم جرة اس سے معلوم ہوا کہ تشبیہ مدت محبت میں ہے۔

باب کی اس دوسری حدیث میں دو ادب مذکور ہیں ایک یہ کہ مقتل میں پیشاب نہ کیا جائے، دوسرے یہ کہ ہر روز امشاط یعنی تنگمی نہ کی جائے، ہر دو جہلوں میں مناسبت ظاہر ہے کہ دونوں از قبیل آداب ہیں، اب یہ کہ ہر روز امشاط کی ممانعت کی وجہ کیا ہے؟ علامہ نے لکھا ہے کہ اس سے بال جھرتے ہیں حالانکہ داڑھی کو بڑھانے کا حکم ہے دوسرے یہ کہ یہ باپ زینت سے ہے جو شہادت رجال کے خلاف ہے، زینت تو عورتوں کی شان ہے، قال تعالیٰ اَوْ مِنْ يُنْشِئُ فِي الْحُلِيِّ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ الْاٰیۃ

ابن العربی نے امشاط کے بارے میں تین باتیں کہی ہیں وہ فرماتے ہیں مولا نہ تفتیح وترکہ نہ دیس و اغبابہ مستثناة یعنی تنگمی کثرت سے کرنا یہ سراسر تفتیح ہے اور اس کو مطلق ترک کرنا یہ لوگوں کو دھوکہ دینا ہے کہ ہم بڑے زاہد اور اپنے نفس سے بے خبر ہیں، اور درمیان میں ایک روز چھوڑ کر کرنا سنت ہے چنانچہ ایک روایت میں ہے حمی عن الترمذی الاغتایہ روایت ابو داؤد میں آگے آئے گی، نیز اغباب میں ایک طرح کی سادگی ہے جس کا تعلق ایمان سے ہے اَلْاٰیۃ اَلَا تَرٰی اَنَّ الْاٰیۃ مِّنَ الْاٰیۃ۔

باب لنہی عن البول فی الجحر

(ج)

مجموعہ آداب کے یہ ہے کہ کسی سوراخ میں پیشاب نہ کیا جائے فقط جحر فہم الجحیم و سکون الحمار جس کے معنی ثقب اور سوراخ کے ہیں، چنانچہ حدیث الباب میں حضرت عبداللہ بن حبش سے روایت ہے کہ مفسر ملى اللہ علیہ وسلم نے اس بات سے منع فرمایا کہ سوراخ میں پیشاب کیا جائے۔

قولہ قال قال قلت لادبہ قال کی ضمیر راجع ہے قتادہ کے شاگرد کی طرف جو اس سند میں ہشام ہیں ہشام کہتے ہیں کہ قتادہ کے تلامذہ نے قتادہ سے پوچھا کہ سورانج میں پیشاب کی ممانعت کیوں ہے؟ انھوں نے جواب دیا کہ اس کی وجہ یہ بتائی جاتی ہے کہ یہ جو سورانج ہوتے ہیں مسکن الجن ہیں جن سے مراد عام ہے ہر وہ چیز جو نظروں سے غائب اور پوشیدہ ہو خواہ جنات ہوں یا اور کوئی جانور سانپ بچھو وغیرہ شرکات الارض اس لئے کہ جن مافوضہ اجتہاد سے جس کے معنی پوشیدہ ہونے کے ہیں اب سورانج میں پیشاب کرنے میں دونوں احتمال ہیں اپنی ذات کو ضرر پہنچنے کا یا اس چیز کو ضرر پہنچنے کا جو اس سورانج کے اندر ہو، غرضیکہ مضرت سے خالی نہیں ہے۔

مایکثرہ من البول میں دو احتمال ہیں یا تو ماموسہ ہے اور یکثرہ اس کا صلہ ہے اور من البول ماکایان ہے موصول صلہ سے ل کر مبتدا اور ماداسببہ اس کی خبر محذوف جواب ترجمہ ہوگا کہ وہ چیز جو مکروہ ہے یعنی سورانج میں پیشاب کرنا اس کا سبب کیلئے، دوسرا احتمال یہ ہے کہ ماماستقبایہ بولنے کے معنی میں اس صورت میں من زائد ہوگا اور بول بیکثرہ کا نائب فاعل ہوگا یعنی بیکثرہ البول فی البحر سورانج میں پیشاب کرنا کیوں مکروہ ہے اس صورت میں عبارت میں کچھ محذوف ماننے کی ضرورت نہیں ہوگی اور انھما مسکن الجن میں ضمیر مونث یا محرم کی طرف راجع ہے بتاویل فرجہ اور یا یہ کہا جائے کہ خمر سے جو اجازت مفہوم ہو رہا ہے اس کی طرف راجع ہے اس لئے کہ مفرد جمع پر اور جمع مفرد پر دلالت کرتی ہے۔

یہاں پر شرائع نے اس حدیث کی تائید میں ایک واقعہ لکھا ہے وہ یہ کہ ساری عبادۃ الخمر جی شے ایک مرتبہ کسی سورانج میں پیشاب کر دیا تھا پس ایک دم بیہوش ہو کر گرے، اور انتقال ہو گیا ہاتھ غیبی سے آواز آئی جس کو سننے والوں نے سنا ہے

نحن قتلنا سید الخمر زوج سعد بن عبادۃ فرمیاہ بسہر فلعن یسطلی فتوادۃ
مضور علی الشر علیہ وسلم کی یہ تعلیمات جہاں ہماری شریعت کی جامعیت پر دلالت کرتی ہیں وہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی غایت شفقت و محبت اور امت کے ساتھ ہمدردی کی خبر دے رہی ہیں صلی اللہ علیہ وسلم شرف و کرم۔

باب ما یقول الرجل اذا خرج من الخلاء

بیت الخلاء سے باہر آنے کی دعا کا بیان، داخل ہوتے وقت کی دعا کا باب کافی پہلے گذر چکا، معنی ج نے ان دو بابوں میں فصل کیوں کیا، متعلقہ کے بعد دیگر کیوں نہ ذکر کیا جیسا کہ قیاس کا تقاضا ہے، یہ ایک سوال پیدا ہوتا ہے اس سے کسی شارح نے تعرض نہیں کیا، میرے خیال میں اس کی حکمت یہ ہو سکتی ہے کہ اس میں تذکیر و یاد دہانی

کا فائدہ ہے یعنی گزشتہ بات جو چند روز قبل پڑھی تھی اس باب سے اس کی پھر دوبارہ یاد دہانی ہو جاتی ہے جس سے سابق علم میں تازگی پیدا ہوگی جو حفظ کے لئے معین ہے اور ظاہر ہے کہ ایک جگہ ذکر کرنے میں یہ فائدہ نہیں حاصل ہو سکتا۔

قولہ عند شفی عائشہ ؓ اس باب میں ضعف نے ایک ہی حدیث بیان فرمائی ہے وہ یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب بیت الخلاء سے باہر تشریف لائے تو غفرانک پڑھتے، دوسری احادیث میں اس کے علاوہ اور بھی دعائیں وارد ہیں، چنانچہ ایک روایت میں ہے الحمد للہ الذی اذہب عني لاذی دعائی اور ایک روایت میں ہے الحمد للہ الذی اذہب عني ما يؤذيني وابقالی ما ينفعني بہتر یہ ہے کہ دونوں دعاؤں کو ملا کر پڑھا جائے۔ غفرانک میں دو احتمال ہیں مقول مطلق ہونے کا اور مقول بہ ہونے کا فقیر عبارت ہوگی اغفر غفرانک یا اسماً للذ غفرانک اے اللہ میں تیری مغفرت چاہتا ہوں۔

یہاں ایک مشہور سوال ہے کہ اس دعا کو **دعا مالور کی اس مقام سے مناسبت میں توجیہا** اس مقام سے کیا مناسبت ہے؟ حضرات

علمائے اس کی مختلف توجیہات بیان فرمائی ہیں ایک یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہر وقت ذکر میں مشغول رہتے تھے جیسا کہ گزشتہ ابواب میں گذر چکا لیکن بیت الخلاء میں چونکہ ذکر نا جائز ہے اسلئے مجبوراً ذکر کو منقطع کرنا پڑتا تھا تو اس انقطاع ذکر کو تقصیر سمجھتے ہوئے آپ استغفار فرماتے تھے، دوسرا قول یہ ہے کہ اگرچہ آپ اس حالت میں ذکر لسانی کو ترک فرمادیتے تھے لیکن ذکر قلبی آپ سے اس وقت بھی بلا اختیار صادر ہوتا تھا جس کو آپ بعد میں کمال ادب کے خلاف سمجھتے ہوئے استغفار فرماتے تھے، ایک تیسری توجیہ یہ کی گئی ہے کہ قضاء حاجت سے فراغ کا وقت نعمت غذا کی تکمیل کا وقت ہے، اول اللہ تعالیٰ نے کھانے پینے کی نعمت عطا فرمائی پھر اس کو سہولت کے ساتھ ملحق سے نیچے اتارا درنہ بعض مرتبہ پھندہ بھی لگ جاتا ہے پھر اس کے بعد مدہ کا اس غذا کو قبول کرنا اور اس کا ہضم ہونا، اور ہضم ہونے کے بعد کار آمد اجزاء کا جزو بدن بننا اور سب سے اخیر میں فضلہ کا عافیت کے ساتھ جسم کے اندر سے باہر آ جانا جو آخری مرحلہ ہے ہر فکر یہ نعمت غذا کی تکمیل کا وقت ہے جس کا حق اور شکر ہم سے ادا نہیں ہو سکتا اس تقصیر پر آپ نے امت کو استغفار کی تعلیم فرمائی، ایک توجیہ یہ بھی کی گئی ہے کہ بدن سے جو فضلہ نکلا ہے وہ نجاستِ حسیہ ہے اس سے آپ کا ذہن نجاستِ معنویہ یعنی مادی کی طرف منتقل ہوا اس پر آپ استغفار فرماتے تھے کہتے ہیں النشیء

بالنشیء کورد العلام الی العلام ینفخ

بعض شروہ میں اس دعا کی اصل کے سلسلہ میں ایک بات اور لکھی ہے وہ یہ کہ حضرت آدم علی نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والسلام کو جب آسمان سے زمین پر اتارا گیا تو ان کو تقصیر حاجت کی ضرورت پیش آئی، اور

موقعہ پر دیوار اور دروازہ کھتا ہوا۔ علامہ طیبیؒ نے ایک دوسرا عمل نکالا کہ استنجاء بالمین کی ممانعت بعد الغائط ہے نہ کہ بعد البول۔ لہذا استنجاء بعد البول دائیں ہاتھ سے کرنا جائز ہے حدیث میں اس کی ممانعت ہی نہیں ہے۔ اس کی صورت یہ ہوگی کہ استنجاء کے لئے ڈھیلے دائیں ہاتھ میں لے اور بائیں ہاتھ سے ذکر پکڑ کر اس پر رکھتا رہے۔ ملاحظہ فرمائیے اس جواب کو بھی رد کر دیا کہ طیبیؒ کا یہ قول کہ استنجاء بالمین کی ممانعت بعد الغائط ہے نہ کہ بعد البول صحیح نہیں ہے بلکہ عند الجمہوریہ ممانعت عام ہے پھر ملاحظہ فرمائیے اس کا عمل خود بیان فرمایا اور یہ لکھا کہ استنجاء بالمجر کا صحیح طریقہ وہ ہے جس کو امام الحرمینؒ اور امام غزالیؒ وغیرہ نے تحریر فرمایا ہے وہ یہ کہ دائیں ہاتھ میں ڈھیلے لے اور بائیں ہاتھ سے ذکر کو پکڑ کر بار بار ڈھیلے پر رکھے تا آنکہ مقام خشک ہو جائے اور دائیں ہاتھ کو حرکت نہ دے۔ وہ یوں کہتے ہیں کہ اس صورت میں منس ذکر بالمین سے بھی محفوظ ہو جاتا ہے اور استنجاء بالمین سے بھی محفوظ رہتا ہے کیونکہ صرف داہنے ہاتھ میں ڈھیلے لینا بغیر حرکت کے استنجاء بالمین نہیں کہلاتا ہے یہ تو ایسا ہی ہے جیسا کہ استنجاء بالمد کے وقت میں دائیں ہاتھ سے ذکر پر پانی ڈالتے ہیں وہاں داہنے ہاتھ میں پانی ہوتا ہے اور یہاں داہنے ہاتھ میں حجر ہے ہاں! اگر داہنے ہاتھ کو حرکت بھی دے تب یہ استنجاء بالمین کہلاتے گا۔ امام نوویؒ نے بھی شریعہ مسلم میں یہی صورت تحریر فرمائی ہے۔ ہمارے بعض فقہار نے بھی استنجاء بالمجر کی شکل لکھی ہے۔ لیکن حضرت سہارنپوریؒ نے بذیل میں ان سب چیزوں کو تکلف محض قرار دیا ہے اور فرمایا ہے کہ یہ نظریہ کہ استنجاء بالمجر میں دونوں ہاتھوں کا استعمال ہوتا ہے صحیح نہیں ہے۔ بلکہ ایک ہاتھ سے استنجاء ہو سکتا ہے، لہذا بائیں ہاتھ میں ڈھیلے کر بغیر استنجاء بالمین کے استنجاء کیا جائے جیسا کہ آج کل عام طور سے مرد جے۔ دراصل یہ حضرات علماء امام الحرمینؒ امام غزالیؒ وغیرہ دونوں ہاتھوں کے استعمال کو اس لئے ضروری سمجھتے ہیں تاکہ راس ذکر طوٹ نہ ہو اور وہاں پیشاب نہ پھیلے۔ اگر ایک ہی ہاتھ سے استنجاء کیا جائے گا تو اس کی شکل یہ ہوگی کہ ایک ہاتھ میں ڈھیلے پکڑ کر اس کو راس ذکر سے دفعہً مس کیا جائے گا جس سے پیشاب پھیلے گا مالا کہ مقصود تطہیر ہے نہ کہ تلوین۔ اب بغیر تلوین کے مقصود حاصل ہونے کی شکل یہی ہے کہ ایک ہاتھ میں ڈھیلے لیا جائے اور دوسرے ہاتھ سے ذکر کو پکڑ کر متواتر متواتر مگر سے لگایا جائے اس میں تلوین لازم نہیں آئے گی جو عین مقصود ہے لیکن حضرت سہارنپوریؒ نے آگے چل کر اس کا یہ جواب دیا ہے کہ تلوین ذکر کا احتمال مجرب ہے۔ کوئی یعنی پکے ڈھیلے میں اس کا احتمال نہیں اس لئے کہ وہ

لے لیکن سیراق حدیث اسی کو شریعہ جس کو طیبیؒ کہہ رہے ہیں اس لئے کہ آپ فرما رہے ہیں اذ ابال احد کھو فلا یس ذکرہ یہ تو جھوٹا استنجاء ہوا۔ اس میں منس ذکر بالمین سے منع فرما رہے ہیں اور آگے فرماتے ہیں اذ ابال الخلاء فلا یتمیج بیمنہ یہ بڑا استنجاء ہے اور اس میں استنجاء بالمین کی ممانعت کی جارہی ہے۔ فتأمل۔

فوراً پیشاب کو جذب کر لے گا۔ ہاں! البتہ اگر کچا ڈھیلہ نہ ملے بلکہ جگر ہو تو دہاں تلویث سے بچنے کی شکل یہ ہو سکتی ہے کہ بجائے ایک کے دو یا تین جگر احتیاط سے استعمال کرے تاکہ نیک مقام خشک ہو جائے، اس صورت میں بھی تلویث مازم نہ آئے گی، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

دیکھنا یہ ہے کہ ہماری شریعت میں کتنی باریکیاں ہیں، سبحان اللہ! جب مسائل جزئیہ میں تحقیق و تدقیق کا یہ حال ہے تو اصول احکام اور عقائد اس کے کتنے مضبوط اور پختہ ہوں گے الحمد للہ الذی ہدانا للاسلام وما كنا لنهتدی لولا ان هدانا الله۔

قولہ واذا شرب فلا يشرب نفساً واحداً اس میں ایک سانس میں پانی پینے سے روکا گیا ہے اس لئے کہ مسلسل ایک سانس میں پینا معدے کے لئے موجب نفع ہے اور اچھی طرح سیرابی میں حاصل نہیں ہوتی، نیز ایک سانس میں پینا بے مہری اور حرص کی علامت ہے، اگر حدیث میں تو پانی پینے کا صرف یہی ایک ادب بیان کیا گیا، اور اسی حدیث کے بعض طرق یہ، ایک دوسرا ادب بھی مذکور ہے وہ یہ کہ واذا شرب احدكم فلا يتنفس في الاثنا عشر حاصل یہ ہوا کہ پانی صرف ایک سانس میں نہ پیا جائے بلکہ دو یا تین سانس میں پینا چاہئے، اور دوسرا ادب یہ ہے کہ درمیان میں سانس لینے وقت برتن کو منہ سے جدا کر دیا جائے برتن میں سانس نہیں لینا چاہئے یہاں ایک سوال یہ ہو سکتا ہے کہ حدیث کے دونوں جملوں اذا بال احدكم اور اذا شرب الو من مناسبت کیا ہے؟ جواب یہ ہے جو غالباً حضرت لنگوئیؓ کی تقریر بخاری یعنی لاسع الدراری میں مذکور ہے کہ ایک جملہ میں ادخال مار کا ادب بیان کیا گیا ہے اور ایک میں اخراج مار کا ادب ہے حضرت نے ابھی مناسبت بیان فرمائی ہے۔

۲۔ حدیثی حفصۃ الخولہ کان یجعل یمینہ او آپ صلی اللہ علیہ وسلم دائیں ہاتھ کو استعمال فرماتے تھے کھانے اور پینے میں دشیابہ یعنی آپؐ کی کو کپڑا دیتے تو دائیں ہاتھ سے دیتے تھے یا مطلب یہ ہے کہ جب آپؐ کپڑا پہنتے تھے تو ابتداء بائیں فرماتے تھے اور آمارتے وقت ابتداء بالیسار فرماتے، امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ قاعدہ کا یہ یہ ہے کہ جو چیز باب زینت اور تشریف سے ہو اس میں دائیں ہاتھ استعمال کیا جائے اور جو امور اس کے خلاف ہیں وہاں بائیں ہاتھ استعمال کیا جائے۔

قولہ ابوایوب یعنی لا یفرقی ان کی تعین میں اختلاف ہو رہا ہے، صاحب غایۃ المقصد نے لکھا ہے یہ

سے وارد الشیخ فی البذل علی الصفہ بانہ فیہ سبائی الحدیث، والحدیث مخرج فی الیمین وغیرہا یلفظ واذا شرب فلا یتنفس فی الاثنا عشر قلت فان المنذری افرج السنہ مطلقاً لا یفرق و ہذا یزید الامراض المذکور واللہ تعالیٰ اعلم۔

عبدالرحمن بن زیاد بن النعمان الاقریعی ہیں بظاہر انھوں نے یہ تعین اس لئے کی کہ الاقریعی سے زیادہ مشہور وہی ہیں لیکن حضرت سہارنپوری نے بذل میں اس کی تردید فرمائی ہے اور لکھا ہے کہ یہ عبداللہ بن علی اقریعی ہیں، حضرت شیخ نور اللہ مرتدہ ہاشم بذل میں فرماتے ہیں کہ ابن رسلان کی شرح میں بھی ان کو عبداللہ بن علی قرار دیا ہے، لہذا حضرت سہارنپوری ہی کی تحقیق صحیح ہے۔

۳۔ حدثنا محمد بن حاتم، قولنا بمعناہ یعنی مضمون وہی ہے جو پہلی حدیث کا ہے مگر سند بدل گئی، اب جب کہ مضمون ایک ہی ہے تو اس حدیث کو کیوں لاتے؟ جواب یہ ہے کہ پہلی حدیث کی تائید کے لئے، نیز ایک دوسرے فائدہ کے لئے وہ یہ کہ اس سند سے معلوم ہوا کہ پہلی سند میں ابراہیم اور حضرت عائشہؓ کے درمیان ترک واسطہ کی وجہ سے انقطاع ہے اور اس سند میں وہ واسطہ موجود ہے تو اس دوسری سند سے پہلی سند کا انقطاع معلوم ہو گیا۔

ترجمۃ الباب کی دوسری حدیث کے رواۃ، المصعبی یہ نسبت ہے مصعبہ کی طرف جو ملک شام میں ایک شہر ہے، ابن ابی زائدہ ہو بھی بن زکریا بن ابی زائدہ یہ نسبت ابی الجعد ہے، تیسری حدیث میں ہیں، ابو ثوبان اسرہ ریح بن نافع، ابن ابی عروبة اسد سعید ابی مشر بن زیاد بن کلیب۔

باب فی الاستتار فی الخلاء

۴

آداب استنجار کا سب سے پہلا باب، باب التخلی عند قضاء الحاجة گذر چکا، اب اس باب اور گذشتہ باب کی غرض یہ کیا فرق ہے؟ جواب یہ ہے کہ تخلی کے معنی ہیں تنہائی اختیار کرنا پردے کا تقلم کرنا اس کے لئے لازم نہیں ہے اس باب سے یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ باوجود تخلی اور تنہائی اختیار کرنے کے قتر کا خیال رکھنا بھی ضروری ہے، اس لئے کہ تخلی بغیر تشر کے اور قتر بغیر تخلی کے ممکن ہے، اگر کوئی شخص مکان کے اندر پردہ ڈال کر قضاء حاجت کرے تو قتر تو ہوا لیکن تخلی اور تنہا عد من الناس نہیں ہوا، اور اگر کوئی شخص تنہائی اختیار کرنے کے لئے قضاء حاجت کے وقت جگہ چلا جائے اور وہاں پہنچ کر بغیر کسی آڑ کے قضا حاجت کرے تو وہاں تخلی تو پائی گئی لیکن تشر نہیں ہوا چنانچہ اگر کوئی ایسے میں وہاں پہنچ گیا تو یقیناً بے پردگی ہوگی۔

عن ابی ہریرۃ عن الخ وفود من التخل فلیؤثر الخو اکتمال میں ایثار کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں، ایک یہ کہ وتر کی رعایت ہر آنکھ کے اعتبار سے ہو ہر ایک میں تین تین بار سرمہ لگاتے اور یہی قول زیادہ اصح ہے، شامل ترمذی کی روایت میں اس کی تصریح ہے، اور دوسری صورت یہ کہ دونوں کے مجموعے کے لحاظ سے وتر ہو مثلاً راتیں

آنکھ میں تین بار اور بائیں میں دو بار تو مجموعہ وتر ہو جائے گا، حضرت نے بذل میں ہی دو صورتیں لکھی ہیں اور حضرت شیخ نے حاشیہ بذل میں شرح حدیث عاقل ابن حجر، ملا علی قاری، علامہ مناوی سے اکتھال کی تیسری صورت بھی لکھی ہے کہ اولاً ہر ایک آنکھ میں دو دو اور ایک سلائی دونوں میں مشترک رواۃ ابن عدی فی الکامل عن ابن عمر مرفوعاً ابن سیرین نے اسی صورت کو پسند کیا ہے۔

قولہ من استعمر قلبہ فتحہ استعمار کی دو تفسیریں کی گئی ہیں ایک استعمار بالبحر یعنی بالاجار دوسرے بحر یعنی کپڑوں کو دھونی دینا، منقول ہے کہ حضرت امام مالک کی رائے پہلے یہ تھی کہ حدیث میں استعمار سے مراد بحر ہے، لیکن بعد میں رائے بدل گئی کہ اس سے مراد استعمار بالبحر ہے، شارح ابن رسلان نے اس کی تفسیر بخوارزمی سے کی ہے، نیز انھوں نے استعمار بالبحر مراد ہونے کی نفی کی ہے۔

حدیث الباب عدد ارجار میں حنفیہ کی دلیل اور اس کی بحث ومن لا فلاخروج گذشتہ ابواب میں جہاں استعمار کے احکام اور

مسائل بیان کئے گئے تھے، ایک بحث عدد ارجار کی گذر چکی ہے کہ شافعیہ وغیرہ کے یہاں عدد ثلاث کا ہونا ضروری ہے، بخلاف حنفیہ کے، یہ حدیث احناف کی دلیل ہے کہ ایتار یا ثلاث غیر ضروری ہے۔

ابن رسلان نے اس کا جواب یہ دیا کہ استعمار سے مراد بحر ہے، اور امام بیہقی نے معرفۃ السنن والاثار میں شوافع کی جانب سے اس کے دو جواب دیئے ہیں، ۱۔ یہ حدیث ضعیف ہے اس حدیث کے راوی مصیبن الجرجانی بھول ہیں، ۲۔ ایتار سے مراد ایتار با فوق ثلاث ہے یعنی نفی حرج کا تعلق با فوق ثلاث سے ہے ورنہ ایتار با ثلاث تو جیسا کہ دوسری احادیث سے معلوم ہوتا ہے ضروری ہے، ہمارے طرف سے علامہ طبعی نے یہ بھی کہا کہ جواب اول کو اس طرح رد کیا ہے کہ اس حدیث کی ابن حبان نے اپنی صحیح کے اندر تخریج کی ہے، اور صحیح ابن حبان صحت کے اعتبار سے اونچی کتاب ہے، طبقہ اولیٰ میں اس کا شمار ہے، لہذا اس حدیث کو کم از کم حسن ماننا چاہئے اور جواب ثانی کے بارے میں وہ یہ فرماتے ہیں کہ اول تو یہ حکم ہے، ثانیاً یہ کہ یہ خود شافعیہ کے مسلک کے خلاف ہے اس لئے کہ شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر تین سے تمام کا انقار ہو جائے تو پھر چار اور پانچ کا استعمال نہ واجب ہے نہ مستحب، اور اگر تین سے تمام کا انقار نہیں ہوتا ہے تو پھر اس سے زائد کا استعمال نہ صرف مستحب بلکہ واجب ہے اور بیہقی کی اس توجیہ کا تقاضا یہ ہے کہ تثلیث پر زیادتی مطلقاً مستحب ہو مالا لکہ ایسا نہیں ہے۔

نیز اس حدیث سے ایک مسئلہ اصولیہ مستفاد ہو رہا ہے وہ یہ کہ امر مطلق وجوب کے لئے آتا ہے اس لئے کہ اگر وجوب کے لئے نہ ہوتا بلکہ استحباب کے لئے ہوتا تو من فعل فقد احسن ومن لا فلاخروج کے ذکر کی حاجت نہ تھی۔

قولہ ومن اجل فہما تملک الخ یہ چیز آداب اکل سے ہے کہ آدمی جب کھانے سے فارغ ہو تو کھانے کے جن ذرات کو نوک بیان سے نکالا ہو اس کو تو ننگا چاہئے باہر پھینکنا نہ چاہئے اس میں کھانے کی ماقدری ہے اور جس ذرہ طعام کو دانتوں کے درمیان سے غزال کے ذریعہ نکالا ہو اس کو ننگنا نہ چاہئے کیونکہ اس میں خون کی آمیزش کا خطرہ ہے ومن لا فلا حرج یہ اس صورت میں ہے جبکہ اس ذرہ طعام کے خون میں ملوث ہونے کا ظن غالب نہ ہو اور اگر اس کے ملوث ہونے کا ظن غالب ہو تو اس صورت میں حرج کی نفی مراد نہیں بلکہ اس صورت میں ننگے میں یقیناً حرج ہے۔

قولہ ومن اتی الغائط فليسترا الخ ترجمۃ الباب کے ساتھ مطابقت کی جڑ سے ہے اور یہی مقصود بالذکر ہے، باقی حدیث تبعاً ذکر کی گئی، اور اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص تفسار حاجت کے لئے جائے تو اس کو چاہئے کہ اگر قم کرے بتقاعد بنی آدم یہ مقاعد جمع ہے مقعد کی یا مقعدہ کی، اور اس کے مطلب میں دو احتمال ہیں یا اس سے مراد اسفل بدن یعنی سرین ہے یا یہ بمعنی محل قیود کے ہے، اگر مراد اسفل بدن ہے تو بالاصاق کے لئے ہوگی اور اگر دوسرے معنی مراد ہیں تو یہ بار بمعنی فی ہوگی، ایک صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ تفسار حاجت کے وقت اگر تسرنہ کیا جائے تو شیا میں لوگوں کے سرین کے ساتھ کھیل کود اور مذاق اڑاتے ہیں جیسا کہ سخروں کی عادت ہوتی ہے، اور دوسری صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ شیا میں تفسار حاجت کی جگہ میں کھیل کود کرتے ہیں۔

ومن لا فلا حرج یہ نفی حرج مطلقاً نہیں ہے بلکہ اس صورت میں ہے جب کوئی اس کو دیکھ نہ رہا ہو اور بے پردگی مجبور ہی ہو اور اگر بغیر استتار کے بے پردگی ہوتی ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ ترک استتار کی مجبوری کی وجہ سے ہو تو اس صورت میں گناہ دیکھنے والوں کو ہوگا، اور اگر ترک استتار اپنے اختیار سے بغیر کی مجبوری کے ہو تو اس صورت میں بے پردگی کا وبال اس پر ہوگا، حکم اتی الخ

قال ابو داؤد رواہ ابو عاصم عن ثور الخ امام ابو داؤد وہاں سے ثور کے تلامذہ کا اختلاف بیان کر رہے ہیں، وہ یہ کہ عیسیٰ کی روایت میں عن الحصین الخ ثورانی واقع ہوا ہے اور ابو عاصم کی روایت میں بحکمہ الخ ثورانی کے ہے، لیکن یہ اختلاف صرف لفظی ہے اس لئے کہ میر بڑا قلیل ہے اور جبر ان اسی کی ایک شاخ ہے ورواہ عبد الملک بن الصباح بن ثور یہ ثور بن یزید کے تیسرے شاگرد ہیں ان کے الفاظ میں ایک دوسرا تغیر ہے وہ یہ کہ سند میں حضرت ابو ہریرہؓ سے پہلے جو راوی مذکور ہیں ان کو بجائے ابو سعید کے انھوں نے ابو سعید الخدریؓ کہا حالانکہ یہ دوراوی الگ الگ ہیں اس لئے کہ پہلی سند میں جو ابو سعید آئے ہیں وہ ابو سعید الخدریؓ ہیں اخیر نہیں کہلاتے ہیں، اور یہ دوسرے ابو سعید جو ابو سعید الخدریؓ کہلاتے ہیں یہ جبرانی نہیں بلکہ انماری ہیں، یہ اختلاف حقیقی ہے پہلا صرف لفظی تھا۔

راوی کی تعیین میں حافظ ابن حجر
اور علامہ عینی کی رائے کا اختلاف

قال ابو داود ابو سعيد الخدري المصنف في فرار سبے میں کہ پہلی سند میں جو ابو سعید آئے تھے ان میں اور ابو سعید الخدري میں بڑا فرق ہے، وہ اور ہیں یہ اور، وہ تابعی تھے صحابی ہیں مسکن

مصنف نے یہ فیصلہ نہیں فرمایا کہ صحیح کیلئے یہاں کیا ہونا چاہئے؟ ابو سعید یا ابو سعید الخضریٰ سوا اس میں حضرت سہارنپوری نے بذل میں حافظ ابن حجر کی تحقیق یہ نقل فرمائی ہے کہ یہاں پر ابو سعید الخضریٰ ہے جو قطعاً تابعی ہیں اور جس نے انکی صفت الخیر ذکر کر دی اس سے غلطی ہوئی۔ ابو سعید الخیر دوسرے راوی ہیں وہ یہاں مراد نہیں ہیں کیونکہ یہ واضح رہے کہ حضرت سہارنپوری نے بذل میں اس راوی کے بارے میں جو تحقیق فرمائی ہے اور یہ کہ یہاں پر صحیح ابو سعید الخیر الخیر الخیر ہے نہ کہ ابو سعید الخیر یہ صرف حافظ ابن حجر کی رائے ہے، علامہ عینی اس سے متفق نہیں ہیں، چنانچہ حضرت شیخ نے حاشیہ بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ علامہ عینی نے بہت سی روایات کی بناء پر جن میں الخیر کی تصریح وارد ہے یہ رائے قائم کی ہے کہ صحیح اس سند میں ابو سعید الخیر ہی ہے جیسا کہ عبد الملک بن الصباح نے اپنی روایت میں کیا۔

ایک چیز قابل تنبیہ یہاں پر یہ بھی ہے کہ جو ابو سعید الخدری صحابی ہیں ان کے نام کے ضبط میں اختلاف ہے۔ بعض نے اس کو ابو سعید یار کے ساتھ لکھا ہے اور بعض نے ابو سعید یارون الیاء۔

بَاب مَا يُنْفَعُ مِنْهُ أَنْ يُسْتَجَبَ بِهِ

یعنی ان چیزوں کا بیان جس سے استنجا کرنا ممنوع ہے ان چیزوں کا بیان اگرچہ گذشتہ ابواب میں آچکا مگر وہاں قصداً نہ تھا بلکہ دوسرے ابواب کے ضمن میں تھا۔ اب یہ باب مستقل باب ہے۔ اس باب میں مصنف نے روایات بھی متعدد ذکر کی ہیں اور ان پر کلام بھی طویل اور تفصیل طلب ہے۔

اس باب میں مصنفؒ جو حدیث لائے ہیں اس میں ایک چیز راوی کے اصل حدیث بیان کرنے سے پہلے تہمیداً بیان کی ہے جس کی وجہ سے روایت ٹھیک ہو گئی، مصنفؒ کے نزدیک جو روایت مقصود بالبیان ہے وہ اخیر میں آرہی ہے فاضل الناس ان سے عقیدت گزاراوی نے روایت حدیث سے یہاں جو مضمون بطور تہمید بیان کیا، آپ پہلے اس کا مطلب سمجھ لیجئے۔

مضمون روایت | شیبان راوی روایع بن ثابت سے روایت کرتے ہیں، اور یہ روایع وہ ہیں جن کو الیٰ معاویہ بن عوف نے اسرار ارض مصر کا، اہل بناء تک، شیبان کہتے ہیں ایک مرتبہ کا واقعہ ہے کہ ہم روایع کے ساتھ سفر میں تھے۔ سفر کی ابتداء کو، شریک سے، ہوئی اور ابھی علقا تک پہنچے تھے، اور

جانا تھا علقام یا علقما سے چلے اور ابھی کوم شریک تک پہنچے تھے اور جانا بہر حال علقام ہی تھا۔ غرضیکہ اس سفر کے درمیان روایع نے مجھ سے ابتداء زمانہ اسلام کا حال بیان کرنا شروع کیا۔ اور شیبان کو خطاب کر کے فرمایا کہ ہم لوگوں کا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ شروع زمانہ تنگی معاش میں اس طرح گزرا ہے کہ اگر ہم میں سے کسی کو سفر جہاد میں جانا ہوتا تو اپنے پاس سواری نہ ہونے کے سبب اپنے دوسرے دینی بھائی سے سواری کرایہ پر لیتا تھا، اور سواری بھی کیسی؟ لاغر اونٹ اور معاملہ بھی سواری والے سے اس طرح طے ہوتا کہ جو کچھ مال غنیمت حاصل ہو جائے گا، اس میں نصف ہمارا اور نصف تمہارا پھر آگے چل کر کہتے ہیں کہ بسا اوقات ایسا ہوتا کہ مال غنیمت میں ہمارے حصہ میں بہت معمولی سی چیز حاصل ہوتی، یعنی صرف ایک تیر جس میں تین اجزاء ہوتے ہیں، نعل، ریش اور قدح، ایک کو نعل اور ریش دیا جاتا اور دوسرے کو قدح دیدیا جاتا۔

قولہ فی ظہیر لہ اس کے معنی ہیں حصہ میں آنا، کہا جاتا ہے طار لفلان النصف و لفلان الثلث ای حصل لہ فی القسمة یعنی فلان کے حصہ میں نصف آیا اور فلان کے حصہ میں ثلث النصل والویش نصل کہتے ہیں تیر کے پیکان کو جس طرح چری کا پھل ہوتا ہے اسی طرح تیر کے لئے پیکان ہوتا ہے جس کو غنیمت میں نصل کہتے ہیں، اور ریش کہتے ہیں تیر کے بر کو، اور بر تیر کے دو پر ہوتے ہیں و لاخرا یقعد حج یہ کسرتاں و سکون دال کے ساتھ ہے تیر کا پچھلا حصہ جس میں تیر کی نوک اور پر لگاتے ہیں، یہ لکڑی کا ہوتا ہے جیسے چاتو میں پیچھے لکڑی کا دستہ ہوتا ہے، اور اس لفظ کا ترجمہ اس طرح بھی کر سکتے ہیں بے نوک اور پر کا تیر۔

شیبان کہتے ہیں کہ یہ تمہیدی مضمون بیان کرنے کے بعد پھر روایع نے مجھ سے وہ اصل حدیث بیان کی جس کو بیان کرنا مقصود تھا وہ کہتے ہیں کہ مجھ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا اے روایع! شاید تم میرے بعد بہت روز تک زندہ رہو، تو اگر میرے بعد تک زندہ رہنے کی نوبت آئی تو خبر الناس انو یہاں سے وہ اصل حدیث شروع ہو رہی ہے جس کا حاصل بعد میں بیان کیا جائے گا۔

روایع بن ثابت نے حدیث بیان کرنے سے قبل یہ تمہید کیوں بیان کی؟ اس سے ان کی غرض کیا ہے معلوم ہونی چاہئے، وہ یہ کہ اس سے وہ اپنا قدیم الاسلام ہونا ثابت کرنا چاہ رہے ہیں کہ میں محمد اللہ قدیم اناسلام صحابی ہوں اسلام کا ابتدائی دور میری آنکھوں کے سامنے سے گزرا ہے اس طرح کی بات راوی اس لئے ذکر کیا کرتے ہیں تاکہ پھر سامع ان کی بات کو غور سے سننے اور ان کی بات پر اعتماد کرے۔ استاذ و شاگرد کے درمیان اعتقاد و اعتماد ضروری ہے ورنہ فائدہ نہیں ہوتا یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ تم نے مشکوٰۃ میں پڑھا ہے، حضرت معاذ بن اہل حدیث

بیان کرنے سے پہلے فرماتے ہیں کُنْتُ مَرَدًّا لِّلنَّبِيِّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اس کا بھی فائدہ یہ ہے کہ حضور کے ساتھ اپنی خصوصیت بیان کرنا اور قرب ثابت کرنا اور ظاہر ہے کہ راوی بقنا حضور کے قریب ہوگا اتنی ہی اچھی طرح اس نے حدیث سنی ہوگی

اجارہ فاسدہ مذکورہ فی الحدیث کی توجیہ اور اس میں اختلاف علماء

اس تمہیدی مضمون میں ایک فقہی مسئلہ آگیا وہ یہ کہ اگر کوئی شخص کسی کی سواری جہاد میں ساتھ لے جانے کے لئے اس طور پر کرایہ پر لے کہ جو کچھ مال غنیمت مجھ کو حاصل ہوگا

وہ نصف میرا اور نصف تمہارا ہوگا تو کیا یہ صورت اجارہ کی جائز ہے؟ جمہور کے نزدیک جائز نہیں ہے اس لئے کہ اول تو یہی معلوم نہیں کہ غنیمت حاصل ہوگی یا نہیں اور پھر اگر حاصل ہو تو یہ معلوم نہیں کہ کتنی حاصل ہوگی، غرض کہ اس اجارہ میں اجرت مجبول ہے، جہالت اجرت کی وجہ سے اجارہ فاسد ہو جاتا ہے، جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کا مسلک یہی ہے، البتہ امام احمد اور امام ابو زاعی وغیرہ بعض علماء کے نزدیک یہ اجارہ صحیح ہے، چنانچہ امام ابو داؤد حنبلی نے اسی مسئلہ اجارہ کو کتاب الجہاد میں مستقل ترجمۃ الباب قائم کر کے بیان کیا ہے مگر وہاں یہ حدیث ذکر نہیں کی، ایک دوسری حدیث ذکر فرمائی ہے، جب آپ دہاں پہنچے تو انشاء اللہ معلوم ہو جائے گا، جمہور کی جانب سے اس کے دو جواب دیئے گئے، علامہ انور شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ اس طرح کے اجارہ میں قمار کے معنی پائے جاتے ہیں جو شروع میں جائز تھا بعد میں منوع ہو گیا، لہذا اجارہ کی یہ نوع بھی منوع ہوگی، حضرت اقدس گنگوہی کی تقریر ابو داؤد میں یہ ہے کہ فی الواقع یہ معاملہ اجارہ نہیں تھا، بلکہ مجازاة المحسنۃ بالمحسنہ کے قبیل سے تھا، جزاء الاحسان الا لاحسان یعنی دینے والا تو سواری مفت دیتا تھا، لیکن لینے والے کے ذہن میں ہوتا تھا کہ یہیں غنیمت میں سے جو کچھ حاصل ہوگا اس میں اس کا بھی حصہ لگائیں گے، مگر ان صحابی نے اس ذہنی تصور و ارادہ کو بوقت حکایت بیان اس طرح کیا کہ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ظاہر میں اجارہ کی شکل تھی، قولہ لعل العیونۃ ستطول بلع بعدی الخ اعل ترجمہ یعنی توقع اور اسید اور تحقیق دونوں کے لئے ہو سکتا ہے، اگر تحقیق کے لئے ہو تو یہ جملہ اخبار بالمغیب کے قبیلے سے ہوگا، بہر کیف ہوا وہی جو آپ نے ارشاد فرمایا تھا، چنانچہ حضرت روایع آپ کے بعد بہت عرصہ تک حیات رہے، امیر معاویہ کا زمانہ پایا اور مسندہ یا مسند میں افریقہ میں انتقال ہوا اور یہ آخری صحابی ہیں جن کا وہاں انتقال ہوا۔

قولہ من عقد الحیۃ الخ یعنی جو شخص گرہ لگائے اپنی دائرہ میں، گرہ لگانے کے کئی معنی بیان کئے گئے ہیں، ایک یہ کہ دائرہ کو چڑھانا اور اس کو گھونگھریا لانا، آپ نے اس سے منع فرمایا ہے اس لئے کہ یہ خلاف سنت ہے مسنون طریقہ تسریع لمحہ ہے یعنی دائرہ کے بالوں کو سیدھا کرنا اور بعض نے کہا کہ

زمانہ جاہلیت میں منکرین کفار جب جنگ کے لئے جاتے تھے تو دائرہ میں گرہ لگایا کرتے تھے اس سے آپ نے منع فرمایا کیونکہ اس میں تشبہ بالنساء ہے اور بعضوں نے کہا کہ یہ عجمیوں کی عادت تھی اور چونکہ اس میں تغیر خلقت ہے اس لئے منع فرمایا اور بعض نے کہا کہ کفار عرب کی یہ عادت تھی کہ جس کے ایک بیوی ہوتی وہ اپنی دائرہ میں ایک گرہ لگاتا اور اگر دو بیویاں ہوتیں تو دو گرہ لگاتا۔

قولہ: **وَقَدْ رَوَى** اور ترہکتے ہیں تانت کو جس کو تیر کمان میں باندھتے ہیں، اہل جاہلیت اپنے بچوں اور گھوڑوں کے گلے میں نظر بد سے بچنے اور دفع آفات کے لئے تانت میں توئید لگاتے اور بٹکے باندھ کر ڈالتے تھے اس عقیدہ کے ساتھ کہ اگر ایسا نہ کیا گیا تو پھر وہ محفوظ نہیں رہیں گے گویا انہیں موثر بالذات سمجھتے تھے اور بعضوں نے کہا یہ تعلیق اجرام پر محمول ہے یعنی تانت وغیرہ میں گونگھر و گھنٹی پر دوکر جانوروں کے گلے میں ڈالنا اور جس کی حدیث میں مخالفت آئی ہے اس کو مزار الشیطان کہا گیا ہے۔

قولہ: **وَأَسْتَجِبِي بِرَجْعِ الْإِسْلَامِ** کی غرض حدیث کا صرف یہی حصہ ہے **فَإِنْ مُحَمَّدًا أَهْلَى الْإِسْلَامِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ** منہ جری جو ایسا کرے آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس سے برات اور بیزاری کا اظہار فرما رہے ہیں حدیث میں یہ مباذنی الوعید زجر و توبیخ کے لئے ہے حقیقت مراد انہیں اس لئے کہ برات کا بظاہر مطلب یہ ہے کہ اس سے میرا کوئی تعلق نہیں اور یہ نہایت سخت وعید ہے۔

مسئلہ مترجم بہا میں مذہب انکم ترجمہ الباب میں جو مسئلہ مذکور ہے اس میں جو اختلاف ہے وہ گذشتہ ابواب میں بیان ہو چکا جس کا خلاصہ یہ ہے کہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مایستنجی بہ کا ظاہر ہونا ضروری ہے حنفیہ مالکیہ کے یہاں ظاہر ہونا ضروری نہیں ہے اور ظاہر کے نزدیک اجماع متعین ہیں اور ایک مذہب یہاں پر این جریدہ طبری کا ہے جو شاذ ہے وہ یہ کہ ان کے نزدیک استنجاء ہر ظاہر اور نجس شے سے بلا کراہت جائز ہے۔

شافعیہ و حنابلہ نے حدیث الباب سے استدلال کیا کہ استنجاء بشیء نجس صحیح نہیں غیر معتبر اور کالعدم ہے حنفیہ کہتے ہیں کہ ہنی فساد منہی عنہ پر دلالت نہیں کرتی، لہذا اس حدیث کا یہ معنی نہیں کہ شے نجس سے استنجاء کا تحقق ہی نہیں ہوتا ہے بلکہ ہنی صرف مخالفت اور کراہت پر دلالت کرتی ہے، شافعیہ نے دارقطنی کی ایک روایت

سے مسئلہ اصولیہ مشہور ہے **النہی عن الانفعال الشرعیۃ یقتضی تقریرہا** جسے صوم یوم النحر کہ اس پر ہنی وارد ہوئی ہے اور جہاں ہے اس کے مادود اگر کوئی شخص اس دن میں روزہ رکھے تو شرعاً روزہ کا تحقق ہو جائے گا۔

پیش کی جس میں ہے انجبالا لفظہ ان (عظم اور رجب سے طہارت نہیں حاصل ہوتی) دارقطنی کہتے ہیں اسناد صحیح علامہ زبلی نے نصب الرایہ میں اس کا جواب یہ دیا کہ اس کی سندیں سلتہ بن رجاہ الکوفی راوی ہے جو شکم ضعیف اور ضعیف ہے، احقر کہتا ہے کہ لا یطہران کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ان چیزوں سے طہارت بلا تکلف حاصل نہیں ہو سکتی، بلکہ بہت احتیاط کے ساتھ اگر ان سے استنجاء کیا جائے تب ہی مقام کا انقضاء ہو سکتا ہے تو چونکہ ان چیزوں کے ذریعہ مقام کا انقضاء ہو کہ مقصود ہے بہولت حاصل نہیں ہو سکتا اس لئے کہا گیا انہما لا یطہران۔

استنجاء بالخر کے مطہر محل ہونے میں علماء کا اختلاف

حضرت سہارنپوریؒ نے اس مقام پر ایک تحقیق بیان فرمائی جس کا خلاصہ یہ ہے کہ دراصل استنجاء کی حقیقت میں اختلاف ہو رہا ہے کہ وہ مطہر محل ہے یا صرف مخفی نجاست، شافعیہ کہتے ہیں وہ مطہر محل اور فریضہ نجاست ہے مگر جب ہی جب کہ عند غلات کا تحقق ہو جیسا کہ حدیث میں اس عدد کی تصریح ہے اور رجب و عظم چونکہ خود ناپاک ہیں اس لئے اگر ان سے استنجاء کیا جائے گا تو مقام پاک نہیں ہوگا جیسا کہ دارقطنی کی روایت میں گذر چکا انہما لا یطہران اس کے مقابل سے معلوم ہو رہا ہے کہ حجر سے طہارت حاصل ہو جاتی ہے اور مخفیہ کہتے ہیں کہ استنجاء بالخر صرف مطلق نجاست ہے مطہر محل نہیں ہے، ہاں! حق تعالیٰ شانہ نے ہمارے ضعف کی رعایت فرماتے ہوئے باوجود مقام کے پاک نہ ہونے کے اس کو طہارت کا حکم دیدیا ہے، گوئی الواقع طہر نہیں ہو رہا ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر کسی شخص نے صرف استنجاء بالخر پر اکتفاء کیا ہو اور ایسا شخص مارقلیل میں داخل ہو جائے تو اس کے مقام کی نجاست ٹوٹ آنے کی وجہ سے پانی ناپاک ہو جائے گا، بہر حال ہمارے یہاں استنجاء خواہ بالخر خواہ بالروث والزمین دونوں ہی مطہر محل ہیں، صرف طہارت محل کا حکم دیدیا جاتا ہے، لہذا دارقطنی کی روایت انہما لا یطہران ہمارے مخالف نہیں رہی انتہی مافی البدل۔

لیکن احقر عرض کرتا ہے کہ امام نوویؒ نے شرح مسلم میں اس بات کی تصریح کی ہے کہ ان کے یہاں بھی استنجاء بالخر سے مقام پاک نہیں ہوتا، بلکہ صرف عفو اور عدم مواخذہ کا درجہ ہے، البتہ مقابلہ کے یہاں دونوں روایتیں ہیں، طہارت محل و عدم طہارت جیسا کہ معنی میں ہے، ہو سکتا ہے کہ شافعیہ کے یہاں بھی دونوں قول ہوں۔

۲۔ حدثنائیزید بن خالد انہ معصف کی غرض اس سے حدیث سابق کا طریق ثانی بیان کرنا ہے، چنانچہ پہلی سند میں شمیم روایت کرتے تھے شیبان سے اور شیبان روہنغ سے، اور اس سند میں شمیم روایت کر رہے ہیں بجائے شیبان کے ابو سالم الجیشانی سے، اور ابو سالم جیشانی روایت کر رہے ہیں عبداللہ بن عمرو بن العاص سے، ابضا کا مطلب یہی ہے کہ جس طرح شمیم اس کو روایت کرتے ہیں شیبان سے، اسی طرح روایت کرتے ہیں،

ابو سالم پیشانی سے، تو گویا یہ حدیث دو صحابہ سے مروی ہوئی، ایک حضرت روفیعؓ سے، دوسرے حضرت عبداللہ بن عمرؓ بن العاصؓ بن ذکوانؓ سے، وہو معاً یعنی بیان کرتے تھے عبداللہ بن عمرؓ بن العاصؓ اس حدیث کو جبکہ ابوسالم ان کے ساتھ حصن باب الیون میں پہرہ دے رہے تھے البین معر کا قدیم نام ہے، اور مسلمانوں کے اس کو فتح کرنے کے بعد اس کا نام فسطاط پڑ گیا تھا، اور آج کل معر کے ساتھ مشہور ہے۔

قال ابو داؤد حصن الیون بالفسطاط علی جبل امام ابو داؤد فرماتے ہیں کہ حصن الیون جہاں ٹھہر کر پہرہ دیا جا رہا تھا، وہ ایک پہاڑ پر واقع ہے، جانتا چاہئے کہ الیون یا کے ساتھ ہے، اور الیون بار موصدہ کے ساتھ بھی آتا ہے وہ ایک دوسرا شہر ہے یمن کے اندر، وہ یہاں مراد نہیں ہے۔

عن عبد اللہ الذیسی الا دیلمی کا نام فیروز ہے، لہذا یہ عبداللہ بن فیروز الدیلمی ہوئے، تابعی ہیں و تخیل و محبت یہ صحابہ بن فیروز الدیلمی کے بھائی ہیں قدم و فدا الجن یعنی ایک مرتبہ جنات کا وفد آپ کی خدمت میں آیا اور انھوں نے آپ سے عرض کیا کہ آپ اپنی امت کو اس بات سے منع فرمادیں کہ وہ بڑی یا لید یا کوئلہ سے استنجہ کریں اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ان چیزوں میں ہماری روزی رکھی ہے، چنانچہ آپ نے اس سے منع فرمایا، وفد جمع ہے و اندکی، وفد کہتے ہیں ان منتخب اور چیدہ لوگوں کو جو ایک شہر سے دوسرے شہر میں کسی مسئلہ پر گفتگو کرنے کے لئے امر سے ملنے آتے ہیں۔

شرح نے لکھا ہے نصیبین کے جن تھے، نصیبین ایک شہر ہے جو موصل کے قریب منبج فرات پر واقع ہے یہاں جنات کی کثرت ہے، اور یہاں کے جن سادات الجن کہلاتے ہیں، اور قرآن کریم میں جو آیا ہے واذ صرفنا البیث نفراً من الجن تو اس آیت میں بھی جن سے جن نصیبین ہی مراد ہیں، بعض کہتے ہیں یہ سات تھے، اور بعض کہتے ہیں نو تھے، یہ قدم و فدا مکہ مکرمہ سے ہجرت سے پہلے ہوا تھا جیسا کہ بدل میں ہے۔

حدیث الباب میں اختصار ہے | ایک روایت میں ہے آپ نے فرمایا اتانی داعی الجن فذہبت منحد یعنی ایک مرتبہ آپ کی خدمت میں جنات کا وفد حاضر ہوا،

آپ اس وفد کے ساتھ ان کے یہاں تشریف لے گئے اور ان کے آپس کے نزاعات اور مقدمات فیصل فرمائے اخیر میں جنات نے آپ سے نزاد کی بھی درخواست کی چنانچہ آتا ہے فسألوه الزاد فقال لکمر کل عظیم العدد یعنی حضور نے ان کی درخواست پر ان کو تو شہ عنایت فرمایا اور فرمایا کہ تم جس بڑی پر بھی گذر گئے تو اس پر اس سے زاد گوشت پاؤ گے جو اس پر پہلے تھا، اس پر پھر انھوں نے آپ سے یہ درخواست کی کہ اچھا جب یہ بات ہے تو آپ اپنی امت کو بڑی وغیرہ سے استنجہ کرنے سے منع فرمادیں، چنانچہ آپ نے منع فرمایا، جیسا کہ حدیث الباب میں ہے، اس سے معلوم ہوا کہ حدیث الباب مختصر ہے، پورا واقعہ اس طرح ہے جو اوپر

مذکور ہوا۔

جاننا چاہئے کہ جنات کے وفود آپ کی خدمت میں کئی بار آئے مشہور ہے کہ لیلۃ الجن کا واقعہ چہ بار پیش آیا۔ تین مرتبہ قبل ہجرت اور تین مرتبہ بعد ہجرت اس کا بیان باب الموضوء بالنسین میں آگیا۔ قولہ جعل اللہ لنا فیہا رزقا الا رزق سے مراد صرف طعام اور کھانا نہیں ہے بلکہ قابل انتفاع چیز اب جس طرح بھی انتفاع ہو لہذا کوئلہ سے اشکال ہٹ جائے گا، کیونکہ ضروری نہیں کہ کوئلہ کو کھائیں بلکہ مقصود انتفاع ہے جس طرح بھی ہو، ایسے ہی روث کے بارے میں کہا جائے گا، اور بعضوں نے کہا عظم جنات کے لئے اور روث ان کے حیوانات کے لئے رزق ہے۔ ہو سکتا ہے کہ حق تعالیٰ شانہ جس طرح ہڈی پر دوبارہ گوشت پیدا فرمادیتے ہیں اسی طرح روث کو بھی اس کی اصلی شکل یعنی گھاس دانے کی طرف لوٹا دیا جاتا ہو تاکہ جنات کے دواب کے لئے رزق ہو جائے جیسا کہ شراح نے لکھا ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

جنات کے لئے عظم کا رزق ہونا اور اس میں اختلاف روایات

ترمذی میں اس کے خلاف ہے کلمہ کل عظم لعمریذ کو اسم اللہ علیہ یعنی ایک روایت میں ہے تمہارے لئے وہ ہڈی توشہ ہے جس پر اللہ کا نام لیا گیا ہو۔ اور ایک روایت میں ہے جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو، بعض شراح نے دفع تعارض اس طرح کیا ہے کہ مسلم کی روایت جس میں ذکر اسم وارد ہے وہ مسلمین جن کے لئے ہے، اور ترمذی کی روایت جس میں لعمریذ کو وارد ہے وہ کفار جن کے لئے ہے، لیکن حضرت گنگوہیؒ نے اس جواب کو پسند نہیں فرمایا، حضرت فرماتے ہیں کہ آپ سے صرف مسلمین جن نے سوال کیا تھا کفار جن آپ کے ساتھ کہاں تھے، تیران کے لئے آپ کو بیان فرمانے کی ضرورت کیا ہے، خود حضرت کی رائے جیسا کہ کوئلہ میں مذکور ہے، یہ ہے کہ دونوں روایتوں کا محل الگ الگ ہے، مسلم کی روایت میں ذکر سے مراد ذکر عند الذبح ہے، اور ترمذی کی روایت میں لعمریذ کو سے مراد عند الاکل ہے، اور مطلب یہ ہے کہ جس عظم پر عند الاکل بسم اللہ نہیں پڑھی گئی وہ اذخر لہما ہو جائے گی، اس لئے کہ ترک بسم اللہ کی وجہ سے اس کے کھانے والے نے اس کی برکت اس سے نہیں لی، بخلاف اس کے جس نے بسم اللہ پڑھی اس کی برکت کھانے والے نے خود حاصل کر لی وہ جنات کے لئے اذخر لہما نہوگی، سبحان اللہ! کیا عمدہ توجیہ ہے، بھلا یہ باتیں شروح میں کہاں ہو سکتی ہیں، تو اب دونوں حدیثوں کو ملا کر مطلب یہ نکلا کہ وہ ہڈی جس پر رزق کے وقت میں بسم اللہ پڑھی گئی ہو اور کھانے والے نے کھانے کے وقت بسم اللہ نہ پڑھی ہو اس کو جنات اور فرمائیاں گے، باقی بات کہ یہ کیسے پتر چلے گا کہ کس حیوان

ہیں، اور دوسری بات جو انہوں نے فرمائی کہ اجزاء و جوب کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ طحاوی کی روایت کے الفاظ اس حدیث میں خامنہ استکفیہ وارد ہیں مثبت ماقنناہ۔

حدیث بخاری سے وجوب عدم وجوب ایثار کے سلسلہ میں فریقین کا ایسے استدلال

اس کے علاوہ اس مسئلہ میں عبداللہ بن مسعود کی حدیث سے استدلال کیا جاتا ہے جو بخاری شریف میں موجود ہے، جس میں یہ ہے کہ آپ

صلی اللہ علیہ وسلم نے قضا را حاجت کو جاتے وقت عبداللہ بن مسعود سے فرمایا ائتبی ثلثۃ اجماع اس پر وہ فرماتے ہیں کہ میں نے تلاش کیا تو صرف دو حجرے تیسرا نہیں ملا تو اس کے بجائے میں نے زوڑ اٹھالیا، تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حجرین کو تولے لیا اور روضہ کو پھینک دیا، اور فرمایا ہذا دکن جانتا چاہیے کہ اس حدیث سے فریقین استدلال کرتے ہیں، شافعیہ تو عدو ثلاث کی قید سے کہ آپ نے یہ فرمایا تھا کہ تین ڈھیلے لے کر آؤ اور حنفیہ اس طور پر کہ اس موقع پر آپ نے بظاہر حجرین پر اکتفا فرمایا، شافعیہ یوں کہتے ہیں کہ اس حدیث میں یہ نہیں ہے کہ حجرین پر اکتفا فرمایا بلکہ ہو سکتا ہے کہ ایک حجر آپ کو اس پاس سے مل گیا ہو، ہم کہتے ہیں کہ اگر آپ کے پاس کوئی حجر ہوتا تو آپ شروع میں تین کی قید کیوں لگاتے، پس ظاہر یہ ہے کہ اس موقع پر آپ نے دو ہی پر اکتفا فرمایا نیز اگر حجر ثالث کا ہونا ضروری تھا تو آپ دوبارہ طلب فرماتے، یہ بات امام طحاوی نے فرمائی۔

اس پر علامہ سندھی نے اشکال کیا، گو وہ حنفی ہیں کہ چونکہ امر سابق کی تعمیل ابھی تک نہیں ہوئی تھی، اس لئے امر جدید کی حاجت نہیں تھی، لہذا اس وقت تک حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سابق طلب باقی رہی، یہ بات ان کی بجائے، مگر سوال یہ ہے کہ ایثار ثالث کا تحقق تو ہونا چاہئے، طلب سابق باقی ہو یا نہ ہو، اور حافظ ابن حجر نے شافعیہ کی طرف سے اس کا دوسرا جواب دیا ہے، وہ فرماتے ہیں وغفل اللہ عنہما اخرجنا احمد فی مسندہ اور ہر انہوں نے عبداللہ بن مسعود کی یہی روایت ذکر کی ہے جس میں یہ زیادتی ہے انتہی عجیب یعنی حضور نے دو حجر رک کر فرمایا، ایک ڈھیلا اور لے کر آؤ تو گویا حافظ نے امام طحاوی کی پر الزام دیا کہ وہ مسند احمد کی روایت پر مطلع نہیں ہوئے، حالانکہ اس میں حجر ثالث کی طلب موجود ہے، ہماری طرف سے علامہ زبیدی نے نسب الراۃ میں مسند احمد کی اس حدیث پر بحث کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ زیادتی منقطع ہے، اس لئے کہ اس حدیث کو ابو اسحق علقمہ سے روایت کرتے ہیں، حالانکہ ابو اسحق کا سماع علقمہ سے ثابت نہیں جس کا اقرار خود امام بیہقی کو ہے، مگر وہ یہاں سکوت کر گئے دوسری جگہ وہ اس کے مقرر ہیں، نیز میں کہتا ہوں اس حدیث عبداللہ بن مسعود پر امام ترمذی اور امام نسائی نے باب الاستبراء بالعجریں ترجمہ قائم کیا ہے، جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ ان دونوں کے نزدیک اس حدیث میں استبراء بالجرین مذکور ہے اور زہ زیادتی جس کو حافظ بیان

کر رہے ہیں۔ ان دونوں حضرات کو بھی تسلیم نہیں ہے، کیا حافظ صاحب یہاں بھی یہی کہیں گے غفلۃ الامام
الترمذی والامام النسائی۔

قال ابو داؤد کذا رواه ابو اسامة مصنف کا غرض میں دو قول ہیں، حضرت نے بذل میں یہ لکھا ہے
کہ اس حدیث کی سند میں اختلاف ہے، بعضوں نے ہشام بن عروہ اور عمرو بن خزیمہ کے درمیان ایک راوی
کا واسطہ ذکر کیا ہے جس کا نام عبدالرحمن بن سعد ہے جیسا کہ بیہقی کی روایت میں ہے تو اب مصنف یہ
فرما رہے ہیں کہ اکثر رواۃ نے اس سند کو اسی طرح بیان کیا ہے جو اوپر مذکور ہے، یعنی بدون واسطہ عبدالرحمن
کے اور صاحب مہمل نے ایک دوسری غرض لکھی ہے کہ اس حدیث کو سفیان بن عیینہ نے بھی ہشام سے روایت
کیا ہے لیکن انہوں نے شیخ ہشام ابو وجزہ کو قرار دیا، بجائے عمرو بن خزیمہ کے، تو مصنف یہ فرما رہے ہیں کہ
میں طرح ابو معاویہ نے اس حدیث کو ہشام سے نقل کیا اسی طرح ابو اسامہ اور ابن نمیر بھی اس کو روایت کرتے
ہیں یعنی ہشام بن عروہ کا استاد عمرو بن خزیمہ ہی کو قرار دیتے ہیں نہ کہ ابو وجزہ کو جیسا کہ سفیان بن عیینہ نے
کیا، لہذا سفیان کی روایت وہم ہے۔

شرح السنن عن ابی حازم ان کانام سلمہ بن دینار ہے مسلک بن قوطیہ راوی ضعیف ہیں ابو معاویہ
ان کا نام محمد بن محمد بن خازم ہے عمادۃ بن خزیمہ صاحب منہل نے عمارہ کو بکسر العین لکھا ہے
مگر یہ وہم ہے صحیح بضم العین ہے، بظاہر ان کو وہم ایک اور نام سے ہوا وہ یہ کہ ایک صحابی ہیں ابی بن عباسہ یہ
عمارہ البتہ بکسر العین ہے واللہ اعلم۔

خزیمہ بن ثابت یہ مشہور صحابی ہیں، ذو الشہادین ان کا لقب ہے جو ایک خاص واقعہ کی وجہ سے ان کو عطاء
ہوا تھا، یہ واقعہ ابو داؤد کی کتاب القضاء میں آئے گا جس کے اخیر میں یہ ہے من شہد لخزیمۃ فہو حسبنہ

صاحب منہل نے جو غرض بیان کی وہ احقر کو اقرب الی کلام المعنف معلوم ہوتی ہے، جس کی تقریر زیادہ واضح ہے،
وہ یہ کہ مصنف ہشام کے کلام کا اختلاف بیان کر رہے ہیں اور وہ یہاں کتاب میں تین ہیں ابو معاویہ، ابو اسامہ، ابن نمیر
یہ تینوں اس روایت کو ہشام سے ایک ہی طرح روایت کرتے ہیں اور ہشام کے جو تحفے شاگرد سفیان بن عیینہ ہیں وہ دوسری
طرح روایت کرتے ہیں، اس تقریر میں تعادل خوب ہے۔ مسئلہ یہ واقعہ شرار فرس سے متعلق ہے جو آپ نے ایک اعرابی سے
خرید لیا تھا کیسں معاملہ ہوئے کے بعد اس نے بیع سے انکار کر دیا اور آپ سے شاہد کا مطالبہ کیا، اس پر حضرت خزیمہ نے
جو اصل واقعہ کے وقت موجود بھی نہیں تھے، آپ کی تصدیق کی آپ نے پوچھا کہ تم تصدیق کیسے کر رہے ہو انہوں نے عرض کیا
آپ کے ارشاد کے بموجب اس پر آپ نے فیصد فرمایا کہ ہمیشہ کے لئے تمہارا ان کی شہادت کافی ہوگی۔

باوجود اتحاد سند کے حار تحویل لانے کا منشاء اس حدیث کی سند میں حار تحویل واقع ہوئی ہے، پہلی سند میں مصنف کے استاد قتیبہ وغیرہ

ہیں، اور دوسری میں عمرو بن عون، اور پھر ان دونوں کے استاد دونوں سندوں میں ایک ہی ہیں یعنی ابو یوسف جن کا نام عبداللہ بن یحییٰ ہے، لہذا دونوں سندیں مشائخ اور رواۃ کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں دونوں سندیں رجال کے اعتبار سے بالکل ایک ہیں، لہذا تحویل کا کوئی موقعہ نہیں، لیکن چونکہ دونوں کی سند میں تبصر کا فرق موجود ہے، صرف اس فرق کی وجہ سے حار تحویل لے آئے اور وہ تبصر کا فرق یہ ہے کہ پہلی سند میں قتیبہ وغیرہ نے اپنے استاد کا نام عبداللہ بن یحییٰ ذکر کیا، اور عمرو بن عون نے بجائے نام کے کنیت ابو یوسف ذکر کی، اور دوسرا فرق یہ ہے کہ پہلی سند میں حدثنا عبداللہ ہے اور یہاں اخیر تاجس اسی فرق کو ظاہر کرنے کے لئے مصنف حار تحویل لے آئے، یہ غایت اہتمام و احتیاط کی بات ہے۔

باب فی الاستنجاء بالماء

استنجاء کے اقسام اور ان کا ثبوت اور حکم شرعی اس باب پر کلام کسی قدر گزشتہ باب میں بھی آچکا ہے، اس باب کو مستند کرنے اور استنجاء بالمار کو

ثابت کرنے کی ایک غرض یہ ہے کہ بعض علماء نے استنجاء بالمار کو مکروہ سمجھا ہے، جیسا کہ ابن حبیب مالکی سے منقول ہے، وہ کہتے ہیں کہ پانی پینے کی چیز ہے جس طرح آپ روٹی سے استنجاء نہیں کر سکتے جو کھانے کی چیز ہے تو پانی سے کیوں کرتے ہیں وہ پینے کی چیز ہے، جواب یہ ہے کہ یہ قیاس مع الفارق ہے، پانی کے بارے میں تصریح ہے کہ وہ مطہر ہے تو جہاں وہ ایک پینے کی چیز ہے، تبصر بھی اس کی تخلیق سے مقصود ہے، ارشاد باری ہے وانزلنا من السماء ماءً طهوراً الا انہذا پانی کو خیر پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے، نیز بعض صحابہ سے مروی ہے جیسے عبداللہ بن عمر، عبداللہ بن زبیر کہ وہ استنجاء بالمار نہیں کرتے تھے، اور مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے کہ حضرت حذیفہؓ بھی اس کے قائل نہ تھے، چنانچہ انھوں نے فرمایا اذالایزال التین بیدی کہ اگر میں (بعد الفلک) استنجاء بالمار کروں گا تو میرے ہاتھ میں سے بد بو زائل نہو گی تو ان جیسے اقوال کو رد کرنے کے لئے مصنف نے باب الاستنجاء بالماء، باندھا ہے، اور حدیث الباب سے ثابت کیا کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے استنجاء بالمار ثابت ہے، نیز ابن التین نے امام مالکؒ سے نقل کیا ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے استنجاء بالمار ثابت نہیں ہے چنانچہ مؤطا میں ہے قال یحییٰ بن سل ما لک عن غسل الفرج من البول والغائط هل جاء فیہما شئ فقال بلغنی ان بعض من مضی کاخرا

یتوضو ون من الفاظ لیکن یہ بات صحیح نہیں ہے، صحیحین کی روایت سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا استنجاء بالمار ثابت ہے ہم۔ باب الاستنجاء بالاحجار کے شروع میں بیان کر چکے ہیں کہ استنجاء بالجمر کا ثبوت روایات کثیرہ سے ہے اور اسی کے قریب قریب استنجاء بالمار کا ثبوت بھی ہے۔

تیسری قسم ہے استنجاء کی، استنجاء بالجمر والمار یعنی حجر و مار دونوں کو جمع کرنا، اس کا ثبوت روایات سے زیادہ مشہور نہیں ہے، جو روایات صحیح میں وہ اس میں مترج نہیں اور جو مترج ہیں وہ زیادہ صحیح نہیں، ضعیف ہیں مجمع الزوائد وغیرہ میں ہیں جیسا کہ معارف السنن میں لکھا ہے، حضرت مولانا عبدالحی صاحب نور اللہ مرقدہ کی رائے یہ ہے کہ جمع بین الجمر والمار بعد الفاظ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ سے ثابت ہے، اور بعد البول ثابت نہیں ہے، لیکن حضرت عمرؓ کے بارے میں منقول ہے، جیسا کہ طبرانی کی ایک روایت میں ہے کہ وہ جمع بین الجمر والمار بعد البول فرماتے تھے (ذکرہ مولانا عبدالحی فی مقدمۃ الہدایۃ)

۱۔ عن انس بن مالک قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "مباضاً لا غلام" غلام کا اطلاق غلام سے لے کر سات سال تک ہوتا ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ پیدائش سے لے کر بلوغ تک، علامہ زحشرؒ فرماتے ہیں حدیث جاریہ یعنی داڑھی نکلنے تک، بعض روایات میں ہے غلامنا اور بعض میں ہے غلام من الانصار اس غلام کی تعیین میں اختلاف ہے، امام بخاریؒ کا سیاق اس بات کی طرف مشیر ہے کہ یہ عبد اللہ بن مسعودؓ ہیں، لیکن آگے روایت میں آ رہا ہے دھوا صغرنا، ایسی صورت میں عبد اللہ بن مسعودؓ مراد لینا مشکل ہے وہ تو کبار صحابہ ہیں، حضرت انسؓ جو راوی حدیث ہیں ان سے بہت بڑے ہیں، اور کہا گیا ہے کہ اس سے مراد جابر بن عبد اللہؓ ہیں جیسا کہ مسلم کی روایت کے سیاق سے مترشح ہوتا ہے، اور یہ بھی کہا گیا کہ ہو سکتا ہے حضرت ابو ہریرہؓ ہوں بہر حال یہ سب حضورؐ کے غلام میں سے ہیں، اور یہ بھی احتمال ہے کہ ان تینوں کے علاوہ کوئی اور انصاری صحابی ہوں مباضاً یعنی دنور کا برتن جس میں دنور کے بقدر پانی سما سکے، قوله وقد استنجی بالاناء یہ لفظ استنجاء بالمار کے بارے میں مترج ہے اور اسی سے ترجمۃ الباب کو مطابق ہے۔

۲۔ عن ابی ہریرۃ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "مباضاً لا غلام" قبار مدینہ کے قریب ایک مشہور آبادی ہے، پہلے وہ اطراف مدینہ میں سے تھی، لیکن اب مدینہ کی آبادی وہاں تک پہنچ گئی ہے بناءً منصرف اور غیر منصرف دونوں طرح پڑھا گیا ہے، اگر بتا دیں بقدر رکھا جائے تو علمیت اور تائید کی وجہ سے غیر منصرف ہو گا، اور اگر بتا دیں مگلا رکھا جائے تو منصرف ہو گا، آیت کریمہ فیہر جالی میں ضمیر مسجد قبار کی طرف راجع ہے، مدینہ منورہ میں سب سے پہلے اس مسجد کی بناء ہوئی، اور اس کے بعد مسجد نبویؐ کی، اس مسجد کے بہت سے فضائل حدیث میں وارد ہیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہر شنبہ کو وہاں تشریف لے جاتے اور اس مسجد میں دو گنا ادا فرماتے

ایک روایت میں ہے کہ مسجد قبار میں دو رکعت پڑھنے کا ثواب ایک عمر کے برابر ہے، یحییٰ وغیرہ کتب صحاح میں اس مسجد کے فضائل کے بارے میں ابواب موجود ہیں

قولہ عاؤا بدتنجون بالماء معلوم ہوا کہ آیت کریمہ میں طہارت سے استنجاء بالمار مراد ہے، ایک روایت میں ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو آپ قبار تشریف لے گئے اور ان سے پوچھا کہ کیا ہے وہ چیز جس کی بنا پر اللہ تعالیٰ نے طہارت کے بارے میں تم لوگوں کی تعریف فرمائی ہے تو ان لوگوں نے کہا کہ ہم نے اہل کتاب کو دیکھا کہ وہ استنجاء کے بعد پانی سے اپنے مقعد کو دھوتے ہیں۔ تو ان کے اتباع میں ہم بھی ایسا ہی کرنے لگے۔

استنجاء میں جمع بین الحجر والمار کا ثبوت | اور شد بزار کی روایت میں ہے جیسا کہ تفسیر جلالین میں ہے انا شیع الحکماء الماء کہ

ہم استنجاء بالحجر کے بعد استنجاء بالماء کرتے ہیں، اس پر آپ نے فرمایا هو ذلک فعلیکم صوفی ہاں! اسی پر تمہاری تعریف کی گئی ہے لہذا اس کو لازم پکڑ لو، حضرت سہارنبوری نے بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ ظاہر یہ ہے کہ وہ استنجاء بالحجر والمار دونوں کرتے تھے، اور حضرت کی تائید اور روایت سے پوری ہے، لیکن امام نووی نے اس کا انکار کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ ان لوگوں کا جمع بین الحجر والمار ثابت نہیں، ابھی قریب میں جمع بین الحجر والمار کے سلسلہ میں کلام گذر چکا ہے،

باب الرجل یدلک یدہ بالارض اذا استنجد

یعنی استنجاء کے بعد ہاتھ زمین پر رگڑنا تاکہ رانچہ کر یہ اور آثار نجاست بالکل زائل ہو جائیں، عوام میں مشہور ہے کہ مٹی سے ہاتھ مانجنے اور شافری ہے، اس سے اس کی تردید ہو رہی ہے کہ یہ بے اصل بات ہے چنانچہ حدیث الباب میں ہے شمس صیدہ علی الامامین۔

عن ابی ہریرۃ عن حضرت ابو ہریرہ فرماتے ہیں کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم بیت الخلا تشریف لے جاتے تو میں آپ کے پاس کسی برتن میں پانی لاتا، آپ اس سے استنجاء فرماتے اور پھر ہاتھ زمین پر رگڑتے پھر میں دوسرے برتن میں پانی لے کر آتا اس سے آپ وضو فرماتے تو کہتے ہیں اس برتن کو جو پستل کا یا پتھر کا ہو، اور دھو کہتے ہیں اس چوٹے سے برتن کو جو پڑے کا ہوتا ہے، اس حدیث سے یہ شبہ نہ کیا جائے کہ استنجاء سے بچے ہوئے پانی سے وضو کرنا مکروہ یا خلاف اولیٰ ہے، بلکہ دوسرے برتن سے

وضو کے لئے پانی لانا، اس لئے تھا کہ پہلا پانی دونوں کاموں کے لئے ناکافی تھا، در نہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہے ایک برتن کے پانی سے وضو، استنجاء اور غسل کرنا ثابت ہے، جیسا کہ حضرت نے بذل میں تحریر فرمایا ہے

قوله ثم مسح يده على الارض حضرت سہارنپوری نے بذل میں حضرت گنگوہی کی تقریر سے اس مقام پر ایک مسئلہ کی تحقیق فرمائی ہے وہ یہ کہ

کیا استنجاء کے بعد ہاتھ سے رائحہ کر سہیہ کا ازالہ طہارت کے لئے ضروری ہے؟

ہاتھ سے ازالہ نجاست کے بعد اس میں جو رائحہ کر سہیہ باقی رہ جاتی ہے، اس کا ازالہ ضروری ہے یا غیر ضروری، تیرہ کہ اس رائحہ کی حقیقت کیا ہے اس میں حضرت نے دو قول تحریر فرمائے ہیں، ایک جماعت فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اس کا ازالہ ضروری ہے الا ماشاء زوالہ، اور دوسری جماعت یہ کہتی ہے کہ ہاتھ سے یا بدن سے عین نجاست کے زوال سے ہاتھ اور بدن پاک ہو جاتا ہے، طہارت کا تحقق رائحہ کر سہیہ کے زوال پر موقوف نہیں، اب ان میں سے ہر ایک کی رائے کا ایک منشاء ہے، جو لوگ کہتے ہیں ازالہ ضروری ہے وہ کہتے ہیں کہ اس رائحہ کر سہیہ کی حقیقت دراصل نجاست کے وہ اجزاء صغار ہیں جو پوشیدہ اور غیر مرئی ہیں اس لئے اس کا ازالہ ضروری ہے، دوسری جماعت یہ کہتی ہے کہ یہ اجزاء نجاست نہیں ہیں بلکہ معاصبت بالنجاست کا اثر ہے کہ چونکہ کچھ دیر تک ہاتھ پر نجاست لگی رہی ہے، اس سے ہاتھ متاثر ہوا تو یہ ہمیشگی کا اثر ہے، عین نجاست نہیں ہے، لہذا اس کا ازالہ ضروری نہیں واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

قوله وهذا الغفلة ضمیر شریک کی طرف راجع نہیں ہے، بلکہ اسود کی طرف راجع ہے، یہاں پر دو سندیں ہیں ایک کی ابتداء ابراہیم سے ہے، دوسری کی محمد بن

عبداللہ سے، یہ دونوں معنی کے استاذ ہیں، پھر پہلی سند میں شیخ الشیخ اسود ہیں، اور دوسری میں وکیع، پھر یہ دونوں یعنی اسود اور وکیع روایت کر رہے ہیں شریک سے، لہذا شریک مطلق السنین ہوتے تو مطلب یہ ہوا کہ یہ الفاظ اسود کے ہیں وکیع کے نہیں ہیں، یہاں پر شریک جو کہ مطلق السنین ہے دونوں جگہ مذکور ہے، پہلی سند میں بھی اور دوسری میں بھی، مطلق السنین کو کبھی صرف دوسری سند میں بیان کرتے ہیں، اور کبھی دونوں میں تو یہاں پہلی سند سے شریک کو حذف کرنا بھی صحیح ہے، کیونکہ آگے دوسری سند میں تو وہ آہی رہے ہیں خوب سمجھ لو۔

قوله المعنى تقدير عبارات ہے معنی حدیث شہادۃ واحد یعنی اسود اور وکیع دونوں اس حدیث کے راوی ہیں، مضمون دونوں نے ایک ہی بیان کیا، لیکن لفظوں میں کچھ فرق ہے قوله عن المغيرة

حضرت سہارنپوریؒ کی تحقیق بذل میں یہ ہے کہ لفظ المغیرہ یہاں پر سند میں نہیں ہونا چاہئے، چنانچہ حضرت مولانا احمد علی محدث سہارنپوریؒ کے قلمی نسخہ میں نہیں ہے اور اسی طرح یہ روایت نسائی اور ابن ماجہ میں بھی ہے ان دونوں کتابوں میں یہ نام نہیں ہے، اس کے علاوہ طبرانی نے تصریح کی ہے کہ اس حدیث کو ابو زرہ سے ابراہیم بن جریر کے علاوہ کسی اور نے روایت نہیں کیا، لہذا اس سند میں ابراہیم کے بعد صرف عن ابی زرہ ہونا چاہئے، درمیان میں عن المغیرہ غلط ہے، نیز جانتا چاہئے کہ ابراہیم ابو زرہ کے چچا ہوتے ہیں تو گویا چچا بھتیجے سے روایت کر رہے ہیں، لہذا یہ روایت روایت اللہ اکبر عن الاصاغر کے قبیل سے ہوئی،

باب السَّوَالِہ

(۵)

الابواب کی مناسبت اور ترتیب

آداب استہجار کے ابواب جو تقریباً بائیس ہو گئے

ان کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد اب مصنف نے اصل مقصد یعنی وضو کو بیان کرتے ہیں، گویا وضو کی ابتداء باب السواک سے کر رہے ہیں، اور فرضیت وضو کا باب، باب فرض الوضوء آگے آ رہا ہے، جس میں مصنف نے لا تقبل صلوٰۃ بغير طہمور، حدیث لائے ہیں، اب سوال یہ ہے کہ وضو کا باب قائم کرنے سے پہلے سواک کا باب کیوں قائم کیا؟ سو ہو سکتا ہے کہ اس سے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہو کہ سواک اجزاء وضو میں سے نہیں ہے، چنانچہ امام اعظمؒ سے منقول ہے انہ من سنن الدین یا اس بات کی طرف اشارہ کیا ہو کہ سواک کو وضو پر مقدم کرنا چاہئے، دراصل اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ سواک کی ابتداء وضو شروع کرنے سے پہلے ہونی چاہئے تاکہ تسمیہ علی الوضوء نظافتِ نم کے ساتھ ہو یا اس کو وضو شروع کرنے کے بعد مصنفہ کے وقت کیا جائے، دونوں قول ہیں۔

مسواک کے مباحث اربعہ کا تفصیلی بیان

یہاں پر چند بحثیں ہیں، ۱۔ سواک کے معنی لغوی اور

غری، اور ماخذ اشتقاق، ۲۔ اس کا حکم من حیث

الوجوب والسنیۃ، ۳۔ سواک صرف سنن وضو سے ہے یا سنن وضو و صلوٰۃ دونوں سے ہے، ۴۔ سواک کے فضائل و خواص۔

بحث اول، سواک بکسر السین ما یدلک بہ الانسان یعنی وہ لکڑی وغیرہ جس سے دانتوں کو رگڑا

جائے ساک یسوف سواک سے ماخوذ ہے، جس کے معنی سواک سے رگڑنے کے ہیں، اور لفظ سواک کا

استعمال معنی مصدری اور آلہ یعنی مسواک دونوں میں ہوتا ہے، جس وقت آلہ مراد ہوگا اس وقت اس کی جمع مصلوۃ آئے گی، جیسے کتات کی جمع کتبات اور کہا گیا ہے کہ مسواک ماخوذ ہے تساوکت الابل سے۔ اور یہ اس وقت کہتے ہیں جب کہ اونٹ ضعف کی وجہ سے بہت آہستہ اور نرم چال چل رہے ہوں، سو اس میں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ مسواک نرمی کے ساتھ کرنی چاہئے۔ اور اصطلاح فقہاء میں سواہل کے معنی ہیں لکڑی یا کوئی موٹا کپڑا وغیرہ دانتوں میں استعمال کرنا تاکہ دانتوں کی گندگی اور پیلہ بن دور ہو جائے۔ ہتیرہ ہے کہ مسواک کسی کڑوے درخت کی ہو، اور لکھا ہے افضل اراک یعنی پیلو کی ہے، اس کے بعد درجہ زیتون لکھا ہے، اور فقہاء نے لکھا ہے کہ عورت کے لئے عینک یعنی گوند مسواک کے قائم مقام ہے۔

بحث ثانی مسواک کا حکم بعض علماء نے اس کی سنیت پر اجماع نقل کیا ہے، لیکن نقل اجماع صحیح نہیں ہے، کیونکہ اس میں اختلاف ہے، ائمہ اربعہ تو اس بات پر متفق ہیں کہ صرف سنت ہے واجب نہیں ہے اور ظاہریہ کے نزدیک مطلقاً واجب ہے، اور ابن حزم ظاہری صرف جمعہ کے دن اس کے وجوب کے قائل ہیں اور اسحق بن راہویہ کی طرف نسبت کی جاتی ہے کہ ان کے نزدیک مسواک عند التذکرہ صلوۃ کے لئے شرط ہے، اور نسیان کے وقت معاف ہے، لیکن امام نووی نے اس انتساب کا انکار کیا ہے یعنی ان کا مذہب یہ نقل کرنا صحیح نہیں ہے، یہ اختلاف جو ذکر کیا گیا ہے امت کے حق میں ہے، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں ظاہریہ ہے کہ مسواک واجب تھی، جیسا کہ حدیث الباب سے معلوم ہوگا۔

بحث ثالث، جانتا چاہئے کہ مسواک شافعیہ اور حنبلیہ کے یہاں سنن و ضرور اور سنن مصلوۃ دونوں سے ہے مستقلاً، اور حنفیہ کے یہاں مشہور قول کی بنا پر صرف سنن و ضرور سے ہے نہ کہ سنن مصلوۃ سے، لیکن ایک قول ہمارے یہاں یہ ہے کہ نماز کے وقت بھی مستحب ہے، جیسا کہ شیخ ابن الہمام نے لکھا ہے کہ پانچ اوقات میں مستحب ہے: ۱۔ عند اصفرار الاسنان ۲۔ عند تغیر المراءع یعنی جب منہ میں

کسی قسم کی بو پیدا ہو جائے، ۳۔ عند انقیام من النوم ۴۔ عند انقیام الى الصلوۃ ۵۔ عند الوضوء سو اس قول کی بنا پر ہمارے اور شافعیہ کے درمیان فرق یہ ہوگا کہ ہمارے یہاں تو کہہ دینی سنت ہے عند الوضوء اور غیر تو کہہ دینی مستحب ہے عند الصلوۃ، اور عند انقیام نماز کے وقت بھی تو کہہ دے، اور کتب مالکیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے یہاں بھی وہ سنن و ضرور سے ہے، لیکن ان کے یہاں ذرا تفصیل ہے وہ یہ کہ اگر وضو اور نماز کے درمیان زیادہ فاصل ہو گیا ہو تو پھر اس صورت میں عند الصلوۃ بھی سنت ہے، میں کہتے ہوں کہ ہمیں اور آپ کو بھی ایسا ہی کرنا چاہئے کہ اگر کسی شخص کی وضو پہلے سے ہے، اور اس کا تجدید وضو کا ارادہ نہیں ہے، تو نماز سے پہلے صرف مسواک کرے، اس لئے کہ آخر ہمارے یہاں بھی ایک قول

استحباب عند الصلوة کا ہے۔ اور کتب مالکیہ میں تو اس کی تصریح ہے ہی۔

بحث ثالث میں اختلاف علماء کا منشاء و مدار نتیجہ الملمع شرح منہج میں اس سلسلہ میں ایک نفیس تحقیق فرمائی ہے۔ وہ یہ کہ اس اختلاف

اور بحث کا مدار الفاظ واردہ فی الحدیث پر ہے، چنانچہ اس سلسلہ میں چار قسم کی روایات ہیں۔ ۱۔ عند کل وضوء ۲۔ مع کل وضوء ۳۔ عند کل وضوء ۴۔ مع کل وضوء۔ حاصل یہ کہ صلوٰۃ اور وضوء دونوں کے ساتھ احادیث میں سوا کلا ذکر وارد ہے اور پھر دونوں میں دو صورتیں ہیں۔ بلفظ عند اور بلفظ مع، سو جاننا چاہئے کہ لفظ مع کا مدلول اتصال اور معیت ہے بخلاف عند کے کہ وہ اتصال اور قرب دونوں پر صادق آتا ہے۔ اتصال اس کے لئے ضروری نہیں۔ جیسا کہ شیخ الرضی کے کلام سے مفہوم ہوتا ہے، اس کے بعد آپ کجئے صلوٰۃ کے ساتھ مشہور روایات میں لفظ عند وارد ہے، اور وضوء کے بارے میں لفظ عند اور لفظ مع دونوں کے ساتھ کثرت سے وارد ہوا ہے۔ لہذا جو سواک وضوء کے وقت ہو رہی ہے اس پر عند کل وضوء اور مع کل وضوء دونوں روایتیں صادق آرہی ہیں، اسی طرح عند کل صلوٰۃ بھی وہاں صادق آرہا ہے کیونکہ عند کا مقتنی صرف مقارنت و اتصال نہیں بلکہ قرب پر بھی صادق آتا ہے۔ البتہ مع کل صلوٰۃ وہاں صادق نہیں آرہا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ لفظ اگرچہ بخاری کی ایک روایت میں وارد ہے لیکن غلاب مشہور ہے، چنانچہ حافظ نے اس کے شاذ ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے حاصل یہ کہ جو لفظ ہمارے خلاف ہو سکتا ہے وہی شاذ ہے، اس کے علاوہ باقی تینوں الفاظ ہمارے مسلک کے موافق ہیں، تقریر بالا سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ عند کل صلوٰۃ والی روایت میں منہج کے نزدیک

ملہ چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ کا وہ حدیث جو اس باب میں مذکور ہے۔ اور یہی روایت مسلم میں بھی ہے، اس میں عند کل صلوٰۃ اور عند کل وضوء یا مع کل وضوء یہ الفاظ آئے، مسند احمد، بیہقی، علی دیلمی میں موجود ہیں۔ اسی طرح بخاری شریف کی کتاب الصوم میں نفیاً عند کل وضوء کا لفظ آیا ہے، البتہ بخاری کی کتاب الحجۃ میں مع کل صلوٰۃ وارد ہے، جس کے شاذ ہونے کی طرف حافظ نے اشارہ کیا ہے۔ اور ابن حبان کی ایک روایت میں وارد ہے، مع الوضوء عند کل صلوٰۃ اور یہ لفظ منہج کی توجیہ کے عین مطابق ہے، کیونکہ اس سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ سواک وضوء کے ساتھ ہو گی وہی عند کل صلوٰۃ بھی ہے۔

مضات محدث مائتے کی حاجت نہیں جیسا کہ بعض کہتے ہیں، اب اس تقریر سے تمام روایات مجتمع اور متفق ہو جاتی ہیں۔

بمقتضیٰ رابع مسواک کے فضائل اور خواص، اس کی فضیلت کے لئے یہ حدیث کافی ہے السواک مطہرة للفسح مرضاة للرب، کہ مسواک سے منہ کی پاکیزگی اور نظافت اور باری تعالیٰ کی خوشنودی حاصل ہوتی ہے، یہ روایت قونانی شریف کی ہے و ذکرہ البخاری تعلیقاً اور دوسری روایت جو سند احمد وغیرہ میں ہے، اس میں یہ ہے صلوٰۃ بلسواک افضل من سبعین صلوٰۃ بغير سواک یعنی وہ ایک نماز جو مسواک کر کے پڑھی جائے، ان ستر نمازوں سے بہتر ہے جو بلا مسواک پڑھی جائے، ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ نے اس غیر معمولی فضیلت کی بڑی اچھی وجہ تحریر فرمائی ہے وہ لکھتے ہیں کہ مسواک کر کے نماز پڑھنا اہتمام پر دلالت کرتا ہے، اور اللہ تعالیٰ کو بندہ سے اہتمام فی العبادت ہی مطلوب ہے، کثرت عمل مطلوب نہیں، چنانچہ ارشاد ربانی ہے الذی خلق الموت والحیوة لیسبھوہم ایکھ احسن صلاً، الایۃ وہ فرماتے ہیں کہ احسن صلاً فرمایا گیا، اکثر صلاً نہیں فرمایا سودہ دور کثرت جو مسواک کے ساتھ ہیں وہ احسن ہیں، گواکثر نہیں ہیں، اور وہ ستر نمازیں جو بغیر مسواک کے پڑھی گئی ہیں، گواکثر ہیں لیکن احسن نہیں ہیں۔

دوسری بات یعنی خواص، سوطا علی قاریؒ نے بعض علماء سے مسواک میں ستر فوائد نقل کئے ہیں، اور آگے لکھتے ہیں ادناھا تذکر الشہادتین عند الموت بخلاف الاخیون، یعنی ادنیٰ فائدہ مسواک کا موت کے وقت کلمہ شہادت کا یاد آنا ہے بخلاف اخیوں کے کہ اس کے اندر ستر مغفرتیں ہیں، ادنیٰ مغفرت نسیان کلمہ عند الموت ہے، حضرت شیخؒ فرماتے ہیں کہ یہ بات علامہ شامیؒ نے بھی لکھی ہے، لیکن انہوں نے بجائے ادناھا کے اعلاھا تذکر الشہادتین لکھا ہے، نیز علامہ شامیؒ نے اس کا مقابل اخیوں کا ذکر نہیں کیا ہے۔

۱۔ عن ابی ہریرۃ یرفعهما قال لولا ان اشدق علی المؤمنین۔

حدیث کی شرح | یعنی اگر میں مسلمانوں کے حق میں مشقت محسوس نہ کرتا، اور مجھ کو خوف مشقت نہ ہوتا، تو البتہ میں ان کے لئے مسواک کو ہر نماز کے وقت ضروری قرار دیتا مگر چونکہ خوف مشقت تھا اس لئے حکم ایجابی نہیں دیا، اور ایسے ہی حکم دیتا ان کو تاخیر عشاء کا، مگر چونکہ اس میں بھی خوف مشقت تھا اس لئے اس کا بھی حکم نہیں دیا،

یہاں پر عبارت میں لفظ مخافة قدر ہے جیسا کہ مذکورہ بالا ترجمہ سے معلوم ہو رہا ہے یعنی لولا مخافة ان اشدق علی المؤمنین، ورنہ اشکال لازم آئے گا، وہ یہ کہ لولا، دلالت کرتا ہے استغفار ثانی پر بسبب وجود

اول کے، جیسے لولا معنی لعلت عیش تو اشکال یہ ہے کہ یہاں پر ثانی یعنی امر بالسواک کا انتہاء تو ہے، لیکن وجود اول یعنی شقت کہاں ہے؟ لیکن جب صفات محذوف مانا تو معلوم ہوا کہ امر اول یہاں شقت نہیں ہے بلکہ غائر شقت ہے سو وہ موجود ہے فانتہی الاشکال۔

عشام کے وقت مستحب میں اختلاف قولہ وبتاخير العشاء اس سے معلوم ہوا کہ تاخیر

بعض تعمیل کو افضل کہتے ہیں اور بعض تاخیر کو، شافعیہ یا لکھنوی سے افضلیت تعمیل اور افضلیت تاخیر دونوں رواستیں ہیں لیکن شافعیہ کا ظاہر مذہب افضلیت تعمیل کا ہے، جیسا کہ ابن دقیق العید نے فرمایا، اور حنفیہ کے یہاں مشہور قول کی بنا پر مطلقاً تاخیر مستحب ہے، جیسا کہ نور الایضاح میں بھی ہے، اس پر موطاؤی کہتے ہیں کہ کہا گیا ہے کہ استحباب تاخیر سردی کے زمانہ میں ہے، اور گرمی کے زمانہ میں تعمیل افضل ہے گرمی میں رات کے چھوٹا ہونے کی وجہ سے تاخیر کی صورت میں قلت جماعت کا اندیشہ ہے، اس کی مزید تحقیق کا محل ابواب المواقیت ہیں۔

اس حدیث سے دو اصولی مسئلے مستفاد ہو رہے ہیں ایک یہ کہ امر مطلق ایجاب کے لئے ہے جیسا کہ منغیہ کہتے ہیں، اس لئے کہ اگر استحباب کے لئے ہوتا تو اس کی نفی یہاں کہاں ہے، امر استحبابی تو اب بھی ہے

دوسرا مسئلہ یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اجتہاد
حضور کے حق میں جواز اجتہاد فی الاحکام جائز تھا، آپ کے لئے اجتہاد جائز تھا یا نہیں اس

میں چار قول مشہور ہیں، ۱۔ الجواز مطلقاً، ۲۔ عدم الجواز مطلقاً، ۳۔ الجواز فی الحدود والادبار دون الاحکام یعنی غزوات اور جنگ کے امور میں اور دوسرے شوبے کی باتوں میں آپ کو حق اجتہاد تھا، طلال و مسرام کے عام مسائل میں اجتہاد کا حق نہ تھا، ۴۔ التوقف، یعنی اس کے بارے میں کوئی فیصلہ نہیں کیا جاسکتا، اصح قول اول ہے یعنی مطلقاً جواز احکام اور غیر احکام سب میں ذکرہ شیخنا فی هامش البذل عن ابن رسلان۔

قال ابو سلمة فرأيت نبي الله صلى الله عليه وسلم في المسجد الا ابو سلمة کہتے ہیں میں نے زید بن خالد جہنیؓ کو دیکھا کہ میں وقت دہ مسجد میں نماز کے انتظار میں بیٹھ تھے، تو مسواک ان کے کان کے پیچھے اس طرح لگی رہتی تھی میں طرح لکھنے والے کے کان کے پیچھے قلم رکھا رہتا ہے، جیسا کہ آپ نے دیکھا ہوگا بعض ستری بڑھی وغیرہ کو کہ وہ کان کے پیچھے پینسل لگاتے رکھتے ہیں کہ جہاں ضرورت پیش آئی اس سے خط کھینچا اور پھر وہیں لگائی تو اسی طرح زید بن خالد جہنیؓ بھی نماز کے لئے کمرے ہوتے تو کان کے پیچھے سے مسواک نکال کر مسواک کرتے۔

اس حدیث سے شافعیہ وغیرہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، سو اس کا جواب ظاہر ہے کہ سیاق کلام اور الفاظ حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ یہ طرز صرف ان ہی صحابی کا تھا، اس لئے کہ اگر سب صحابہ اس طرح کیا کرتے تو روایات میں اس کا ذکر ہوتا، اس کے علاوہ ابو سعیدؓ یہ کیوں کہتے نہایت زیداً بلکہ یہ کہتے نہایت الصحابہ

۳- عن عبد اللہ بن عبد اللہ بن عمرو قال قال قال فیہ عبد اللہ بن عمرؓ راجع نہیں ہے بلکہ ان کے شاگرد محمد بن یحییٰ کی طرف راجع ہے۔

مطلب یہ ہے کہ محمد بن یحییٰ کہتے ہیں میں نے سوال کیا اپنے استاذ عبد اللہ بن عمرؓ کے صاحبزادے سے جن کا نام بھی عبد اللہ ہے، بتائیے تو سہی آپ کے والد محترم یعنی عبد اللہ بن عمرؓ ہر نماز کے لئے وضو کیوں کرتے تھے؟ خواہ پہلے سے وضو ہو یا نہ ہو، تو انہوں نے اس کا جواب یہ دیا، جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک حدیث میں ہے جس کے راوی عبد اللہ بن مظلمہ ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ابتداء میں ہر حال میں وضو بکلی صلوٰۃ کے مامور تھے، خواہ پہلے سے وضو ہو یا نہ ہو، جو تک اس حکم کی تعمیل میں آپ کو مشقت لاحق ہوتی تھی، تو حق تعالیٰ شانہ نے آپ کی رعایت میں اس حکم کو منسوخ فرمادیا، اور بجائے وضو بکلی صلوٰۃ کے سواک بکلی صلوٰۃ کا حکم فرمایا، غرضیکہ اس حدیث سے یہ بات معلوم ہوتی کہ حضور کے لئے اصل حکم وضو بکلی صلوٰۃ کا تھا تو عبد اللہ بن عمرؓ نے یہ سوچا کہ جب حکم اسلی یہ ہے، اور میرے لئے اس پر عمل کوئی مشکل نہیں تو اس لئے وہ ہر نماز کے وقت وضو کیا کرتے تھے، یہ بات عبد اللہ بن عمرؓ کے صاحبزادے عبد اللہ بن عبد اللہ بن عمرؓ نے اپنے استنباط اور گمان سے کہی کہ ہو سکتا ہے میرے والد صاحب کا یہ طرز عمل اس بنا پر ہو

لیکن میں کہتا ہوں حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کے اس طرز عمل کی وجہ اور منشاء وہ ہے جو خود ان ہی سے منقول ہے جو باب الرجل یعبد الوضوء من غیر حدیث میں آرہی ہے جس میں یہ ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے ایک مرتبہ ایک شخص کے سامنے تجدید وضو فرمائی اس پر اس شخص نے ان سے دریافت کیا کہ آپ ہر نماز کے لئے وضو کیوں کرتے ہیں؟ تو اس پر انہوں نے فرمایا کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے آپ فرماتے تھے من وضوء علی طہر کتب لد عشر حسنات یعنی جو وضو پر وضو کرتا ہے اس کو دس نیکیوں کا بلکہ دس وضو کا ثواب ملتا ہے۔

قال ابو داؤد ابیہ بن سعیدؓ انہما سے مصنف محمد بن اسحق کے تلامذہ کا اختلاف بیان کر رہے ہیں، گذشتہ سند میں محمد بن اسحق کے شاگرد احمد بن خالد تھے، دوسرے شاگرد ان کے مصنف

فرما رہے ہیں کہ ابراہیم بن سعد ہیں، انھوں نے بھی اس حدیث کو محمد بن اسحق سے روایت کیا ہے۔ دونوں کی سند میں فرق یہ ہے کہ احمد بن خالد کی روایت سے تو معلوم ہوتا ہے کہ محمد بن یحییٰ نے یہ سوال عبد اللہ بن عمر کے ان صاحبزادے سے کیا تھا جن کا نام عبد اللہ ہے، اور ابراہیم بن سعد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ عبد اللہ بن عمر کے دوسرے صاحبزادے عبید اللہ سے کیا تھا، حضرت نے بذل میں تحریر فرمایا ہے دیکھیں ان بیکن الروایۃ عنہما ویمتثل ان یکون ذکر احدہما وحنائے ہو سکتا ہے کہ یہ سوال ساحل نے دونوں ہی سے کیا ہو یا یہ کہا جائے کہ ان میں سے کسی ایک سے کیا تھا، لیکن رواۃ کو صحیح یاد نہیں رہا، ایک نے ایک کا نام ذکر کر دیا دوسرے نے دوسرے کا،

باب کیف یستاک

(۳)

یعنی مسواک کا طریقہ اور اس کی کیفیت کیا ہونی چاہئے، کتب فقہ میں ان چیزوں کی تفصیل موجود ہے، اور یہ تفصیلات ان ہی کے لکھنے کی بھی ہیں، لہذا تفصیل تو دہاں دیکھی جائے مختصر یہ ہے جیسا کہ حدیث الباب سے معلوم ہوا کہ مسواک کا تعلق صرف استان سے نہیں ہے بلکہ زبان پر بھی کرنا چاہئے، نیز مسواک کے ہاتھ میں پکڑنے کا طریقہ بھی مخصوص ہے جو فقہاء نے بیان کیا ہے، اور یہ کہ مسواک طول میں ایک باشت اور موٹائی میں انگلی کے بقدر ہو، ثلاثا ثلاثا ہو، یعنی تین بار تین پانی سے الگ الگ کی جائے وغیرہ امور جن پر مستقل کتابیں بھی لکھی گئی ہیں، چنانچہ علامہ طحاوی نے بھی مسواک کے بارے میں ایک تصنیف فرمائی ہے۔

عن ابی بردۃ عن ابیہما اتینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تسبیحاً الا اس حدیث کے راوی ابو بردہ ہیں جو اپنے باپ یعنی ابو موسیٰ اشعریؓ سے روایت کرتے ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ ہم ایک مرتبہ حضور کی خدمت میں استعمال یعنی سواری طلب کرنے کے لئے آئے تو اس موقع پر میں نے دیکھا آپ کو کہ آپ اپنی زبان پر مسواک فرما رہے تھے۔

قال ابو داؤد وصال سلیمان الا اس سند میں مصنف کے دو استاذ ہیں، مسدد اور سلیمان، سابق الفاظ مسدد کے تھے، اب یہاں سے سلیمان کے الفاظ بیان کر رہے ہیں، ان دونوں کی روایت میں جو نمایاں فرق ہے وہ یہ ہے کہ مسدد کی روایت میں استعمال یعنی سواری طلب کرنے کا ذکر ہے، اور سلیمان کی روایت اس سے زیادتی سے خالی ہے، نیز اس دوسری روایت میں ایک دوسری زیادتی ہے، وہ یہ کہ مسواک کے

وقت آپ کے اندر سے جو آواز برآمد ہو رہی تھی اس کو نقل کیا ہے۔ وہ یہ کہ اُہ اُہ تھی یتھوئے کے معنی یقینی کے ہیں یعنی جس طرح تے کے وقت منہ سے آواز نکلتی ہے ایسی آواز ظاہر ہو رہی تھی، اور بخاری کی ایک روایت میں لفظ اُع اُع ہے، اور نسائی کی روایت میں ہے وہو یقول عا عا مقصود سب کا حکایت صورت ہے، اور چونکہ یہ قیض الفاظ روایات میں وارد ہیں مقارب الخرج ہیں اس لئے یہ کوئی نقصارض نہیں ہے۔

ابوداؤد کی روایت میں وہم اور اس کی صحیح تحقیق | اس کے بعد جانتا چاہئے کہ حضرت سہارنپوری نے بذل میں اس مقام پر ایک تحقیق فرمائی

ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ابوداؤد کی اس روایت میں وہم اور غلط واقع ہو گیا ہے جیسا کہ دوسری کتب حدیث کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے وہ یہ کہ حدیث الباب بخاری، مسلم اور نسائی میں بھی موجود ہے لیکن اس میں ذکر مسواک کے ساتھ استعمال یعنی سواری کی طلب مذکور نہیں، ہاں البتہ صحیحین اور اسی طرح نسائی کی ایک دوسری روایت ہے جو نسائی کے شروع ہی میں ہے، جس میں مسواک کے ساتھ استعمال یعنی طلب عمل کا ذکر ہے، جس کا مضمون یہ ہے کہ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ فرماتے ہیں میں ایک مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں جا رہا تھا تو میرے ساتھ قبیلہ اشعر کے دو شخص اور ہو گئے، جو میرے ساتھ حضور کی خدمت میں پہنچے، جب ہم وہاں پہنچے تو دیکھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم مسواک فرما رہے ہیں، تو بزدل شخص میرے ساتھ پہنچے تھے انہوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے عمل کی فرمائش کی، یعنی یہ کہ ان دونوں کو کسی جگہ کا عامل بنا کر سرکاری ملازمت دیدی جائے، یہ روایت نسائی شریف کے بالکل شریع ہی میں ہے اور وہ روایت جس میں استعمال مذکور ہے اس میں مسواک کا ذکر نہیں ہے، استعمال والی روایت یہ ہے جو کہ صحیحین میں موجود ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم غزوہ تبوک کے سفر میں جب تشریف لے جا رہے تھے تو راستہ میں کچھ لوگ آپ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور انہوں نے سواری کی ضرورت کا اظہار کیا کہ ہمیں سواری کی ضرورت ہے، لیکن اس وقت آپ کو ان کے سوال پر ناگواری ہوئی اور آپ نے ناراض ہو کر فرمایا واللہ لا اہملکم کہ بخدا! میں تم کو سواری نہ دوں گا، رادی کہتے ہیں لیکن پھر بعد میں آپ نے ان کو بلا کر سواری عنایت فرمائی، جس پر انہوں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! آپ تو قسم کھا چکے تھے مطلب یہ تھا کہ ہماری رعایت میں آپ حانت نہیں، اس پر آپ نے ارشاد فرمایا ما انا بملکم وبعی اللہ، حکم سواری دینے والا میں نہیں ہوں بلکہ اللہ تعالیٰ ہے، اس قصہ میں کہیں مسواک کا ذکر نہیں، ہمارے حضرت سہارنپوری کا اشکال یہی ہے کہ استعمال والی روایت میں دوسری کتابوں میں مسواک کا

ذکر نہیں ہے لہذا بوداؤد کی روایت میں سواک کے ساتھ استعمال کا ذکر غلط بین الروایتیں ہے باقی میرے نزدیک یہ وہم مصنف کا نہیں ہے بلکہ اگر ہے تو مسدود کا ہے، کیونکہ مصنف نے تصریح کی ہے کہ مسدود کی روایت کے الفاظ یہ ہیں، سلیمان کی روایت کے الفاظ یہ ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف کو قوسب کچھ اچھی طرح محفوظ ہے جس استاذ سے ان کو جس طرح روایت پہنچی انہوں نے اس کو اسی طرح نقل کیا فانہ عہد کافی عن الوجود علی مسدود لا علی المصنف۔

باب فی الرجل یستاک بسواک غیرہ

مصنف سواک کے بعض آداب و احکام بیان فرما رہے ہیں، یہاں یہ بیان کر رہے ہیں کہ دوسرے کی سواک لے کر کر سکتے ہیں یا نہیں؟ حدیث الباب سے معلوم ہوتا ہے کہ کر سکتے ہیں، باقی اصولی بات یہ ہے کہ بیک غیر کا استعمال اس کی اجازت ہی سے ہو سکتا ہے خواہ وہ اجازت دلالت ہو یا صراحت، غرضیکہ عند الجہور اس میں کوئی شرعی کراہت نہیں ہے، حکیم ترمذی اس کو مکروہ کہتے تھے، بعض کتب فتاویٰ میں لکھا ہے کہ یہ بات جو مشہور بین العوام ہے کہ تین چیزوں میں شرکت نہیں، ۱۔ شطرنج، ۲۔ سیس (سرمد کی سلائی)، ۳۔ سواک یہ صحیح نہیں ہے، ہاں طبعی کراہت ہو تو وہ امر آخر ہے تو اس ترجمہ سے حکیم ترمذی کی رائے کا رد ہو رہا ہے ایسے ہی ابراہیم نخعی سے نجاست براق مروی ہے یعنی آدمی کا تھوک باہر آنے کے بعد نہیں ہے تو اس اس سے بھی یہ وہم ہوتا ہے کہ دوسرے کی سواک شاید جائز نہ ہو، اسی لئے اس ترجمہ سے اس کو رد کر دیا۔

عن عائشہ قالت الخ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ ایک مرتبہ کا واقعہ ہے
مضمون حدیث آپ صلی اللہ علیہ وسلم سواک فرما رہے تھے، اور آپ کے پاس دو شخص حاضر تھے جنہیں سے ایک عمر میں چھوٹا تھا اور دوسرا بڑا تھا آپ نے سواکے فارغ ہونے کے بعد اپنی اس سواک کو ان میں سے جو چھوٹا تھا اس کو دینے کا ارادہ فرمایا، راوی کہتے ہیں اسی وقت آپ پر سواک کی فضیلت کے بارے میں وحی آئی کہ ابتداء بالاکبر کیجئے، ان میں جو بڑا ہے پہلے اس کو دیکھئے، بظاہر یہ آپ کا سواک عطا فرمانا دوسرے کو اسی لئے تھا تا کہ وہ بھی اس کو استعمال کرے لہذا ترجمہ الباب سے حدیث کی مطابقت ہو گئی۔

اب یہ کہ آپ نے اصغر کو دینے کا کیوں ارادہ فرمایا تھا سو اس کی کوئی ظاہری وجہ ہوگی مثلاً یہ کہ وہی آپ سے اقرب ہو گیا اور کوئی وجہ ہو مثلاً وہ آپ کی دائیں جانب ہو گا ابتداء بالاکبر کی جو وحی آپ

پر آئی اس سے راوی نے یہ استنباط کیا کہ اس وحی کی غرض سواک کی فضیلت کو بتانا ہے اس لئے اس نے کہا **وَأُوحِيَ إِلَيَّ فِي السَّوَاءِ** یہ راوی ہی کے الفاظ ہیں۔

اب یہاں پر ایک سوال ہوتا ہے وہ یہ کہ اس حدیث سے تو استفادہ ہو رہا ہے کہ تقسیم میں ابتداء بالاکبر ہونی چاہئے

تقسیم کے وقت ضابطہ الایمن
فالایمن یا الکبر فالکبر

سے معلوم ہوتا ہے کہ ابتداء بالائین ہونی چاہئے الایمن فالایمن جس کا واقعہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دودھ نوش فرمایا، حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ میں آپ کی دائیں جانب تھا اور من اللہ ذلک الولی سید آپ کی بائیں جانب تھے آپ نے دودھ نوش فرمانے کے بعد مجھ سے فرمایا کہ حق تو ہے تمہارا لیکن اگر تم اجازت دو تو میں یہ خالد کو دلا دوں دس دس پر میں نے عرض کیا کہ میں آپ کے سوا مبارک کو کسی پر اشارہ نہیں کر سکتا اس سے علماء نے تقسیم کا ضابطہ الایمن فالایمن نکالا ہے بلکہ بخاری کی ایک روایت میں خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم الایمن فالایمن کی تصریح ثابت ہے اس کا جواب شارح ابن رسلان یہ دیتے ہیں کہ الایمن فالایمن کا ضابطہ اس وقت چلتا ہے جب حاضرین مرتب فی المجلس ہوں، بعض پر ایمن صادق آتا ہو اور بعض پر ایسر، اور اگر غیر مرتب فی المجلس ہوں مثلاً سب ایک ہی جانب ہوں تو وہاں پر وہ قاعدہ چلے گا جو اس حدیث سے مستفاد ہو رہا ہے الاکبر من الاکبر ما شاء اللہ اچھی توجیہ ہے گویا اس توجیہ کا عامل یہ ہوا کہ وہ دونوں مرتب فی المجلس نہیں تھے، لیکن اس کا ایک جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ممکن ہے یہاں بھی وہ مرتب فی المجلس ہوں یکساں و یساراً، اور آپ نے اسی لئے حسب ضابطہ اصغر کو دینے کا ارادہ فرمایا ہو کہ وہ ایمن تھا لیکن یہاں ایک خصوصیت مقام اور عارض کی وجہ سے آپ کو اس کے خلاف تقسیم کا حکم فرمایا گیا یعنی ابتداء بالاکبر کا، اور وہ عارض وہی ہے جس کی طرف راوی اشارہ کر رہے ہیں یعنی فضیلت سواک پر تنبیہ کرنا، عوارض کی وجہ سے احکام میں تغیر ہو ہی جاتا ہے، تو اصل قاعدہ یہی ہوا الایمن فالایمن لیکن اس خاص واقعہ میں اس قاعدہ کی مخالفت ایک عارض پر مبنی ہے۔

یہاں پر بذل میں ایک اور اشکال وجواب سے تعرض کیا ہے وہ یہ کہ بالکل اسی قسم کا واقعہ ابن عمرؓ کی حدیث سے مسلم شریف میں بھی ہے جس کے لفظ ہیں اَنَّ اَبِي فِي الْمَنَامِ حُضُورِ فَرَسَاتِهِ، میں کہ میں پھر بعینہ یہی واقعہ ذکر کیا جو حضرت عائشہؓ کی حدیث الباب میں

الہود اود اور مسلم کی
روایت میں تعارض کا دفعیہ

ہے۔ ابن عمرؓ کی اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ خواب میں پیش آیا تھا اسی لئے امام مسلم نے ابواب الرؤیا میں ذکر کیا ہے اور حدیث عائشہؓ سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ بیداری میں پیش آیا۔ اس کے دو جواب ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ ہو سکتا ہے دونوں جگہ پیش آیا ہو۔ بیداری میں بھی اور خواب میں بھی صورت حال یہ ہوئی ہوگی کہ پہلے تو یہ واقعہ آپ کو خواب میں پیش آیا، مگر آپ کو کسی سے اس کے ذکر کی نوبت نہیں آئی اور پھر یہی واقعہ بیداری میں پیش آیا۔ اس پر پھر آپ کو وہ اپنا خواب یاد آیا تو آپ نے اس خواب کا تذکرہ فرمایا، حضرت عائشہؓ روایت کر رہی ہیں بیداری کا واقعہ اور ابن عمرؓ روایت فرما رہے ہیں خواب کا واقعہ لہذا کوئی تعارض نہیں لیکن اس جواب پر تکرار وحی کا اشکال ہوگا کہ ایک ہی معاملہ میں دوبار نزول وحی کیوں ہوا۔ اسلئے بہتر دوسرا جواب ہے وہ یہ کہ ابن عمرؓ کی حدیث میں تو خواب کی تصریح ہے اور اس حدیث عائشہؓ میں بیداری کی کوئی تصریح نہیں تو ہم اس حدیث عائشہؓ کو بھی خواب کے قصہ پر کیوں نہ محمول کر لیں یعنی یہ کہ وہ بھی خواب ہی کا واقعہ بیان فرما رہی ہیں، اور قرینہ اس پر ابن عمرؓ کی روایت ہوگی جس میں خواب کی تصریح ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

باب غسل السَّوَالِثِ

(۲)

ترجمۃ الباب کی غرض | اس باب میں دو احتمال ہیں یا تو یہ ماقبل سے متعلق اور اس کا مکملہ جو تب تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ آدمی کو چاہئے کہ جب دوسرے کی مسواک کرے تو پہلے اس کو دھوئے اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ باب مستقل ہے ماقبل سے متعلق نہیں تو اس صورت میں ترجمۃ کا مطلب یہ ہوگا کہ آدمی کو چاہئے کہ جب مسواک شروع کرے تو اول اس کو دھوئے اسی طرح درمیان میں بھی دھوئے بلکہ اخیر میں جب فارغ ہو جائے تب بھی اس کو دھو کر رکھے۔

مضمونِ حدیث | ۱۔ عن عائشہؓ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب مسواک فرماتے تو درمیان میں یا بعد الفراغ مجھ کو مسواک عطا فرماتے تاکہ میں اس کو دھوؤں اور دھو کر پھر آپ کو عطا کروں یا بعد الفراغ ہونے کے اٹھا کر رکھ دوں۔ تو وہ فرماتی ہیں کہ میں اس مسواک کو دھونے سے پہلے خود اس کو استعمال کرتی یعنی حضور کے لعاب مبارک سے مخطوط ہونے کے لئے، اس کے بعد اس کو دھوتی اور پھر آپ کو دیتی یعنی فوراً اگر یہ مسواک کا دینا درمیان میں تھا یا دوسرے وقت میں اگر یہ دینا بعد الفراغ تھا، حدیث کی مطابقت ترجمۃ الباب سے ظاہر

ہے، ادب یہی ہے کہ سواک دھونے کے بعد شروع کی جائے۔

کیا زوجہ کے ذمہ خدمت زوج واجب ہے | قَوْلُ لَا غَيْرَ لَنَا حضرت شیخ کے حاشیہ

ہے کہ اس حدیث سے معلوم ہوا ہے زوجہ کے ذمہ خدمت زوج ہے وہ فرماتے ہیں لیکن امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ عورت کے ذمہ شوہر کی خدمت واجب نہیں اس لئے کہ عقد کا تعلق استمتاع بالوطی سے ہے نہ کہ خدمت سے، اور حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ عورت پر خدمت زوج قضاء تو واجب نہیں البتہ دینا واجب ہے پس اگر وہ خدمت نہیں کرتی تو ایسی صورت میں ہمارے نزدیک شوہر پر اس کے لئے صرف خشک روٹی بغیر سالن کی واجب ہے، سالن دینا واجب نہیں ہے، شامی میں اس کی تصریح ہے (جیسی کرنی ویسی بھرنی) اور یہی مذہب بعینہ حنابلہ کا ہے جہاں کہہ دیا ہے، البتہ مالکیہ کا مذہب یہ ہے کہ معمولی اور بھلی خدمت تو واجب ہے جیسے عجن اور کنس آٹا گوند حنا، جھاڑو دینا وغیرہ دونوں الغزل والطن یعنی خدمت شاد مئے موت کا تنا اور بھلی میں آٹا پیسنا وغیرہ واجب نہیں، اور بعض مالکیہ نے یہ تفصیل بیان کی کہ زوجہ تین طرح کی ہیں، بہت اعلیٰ ادب خاندان کی اس پر کسی قسم کی خدمت واجب نہیں اور متوسط اس پر معمولی خدمات واجب ہیں جیسے کھانا سامنے لاکر رکھنا، پانی پیش کرنا، بستر بچانا لیکن تطبخ اور کنس جیسے کام اس پر واجب نہیں، جو زوجہ ادنیٰ اور گھٹیا درجہ کی ہو اس پر تطبخ و کنس جیسی خدمات تو واجب ہیں لیکن جن میں زیادہ مشقت ہو جیسے غزل و طن وہ اس پر بھی واجب نہیں۔

باب السَّوَالِ مِنَ الْفِطْرَةِ

۱۰

یہ ترجمہ یہ سمجھئے کہ بلفظ الحدیث ہے، ترجمہ الباب کی غرض میں یا تو یہ کہا جائے کہ سواک کی اہمیت اور فضیلت بیان کرنا مقصود ہے یا یہ کہ حکم شرعی بیان کرنا مقصود ہے یعنی سنت ہے واجب یا فرض نہیں ۱۔ عن عائشة عشر من الفطرة الا عشر ترکیب میں یا تو موصوف محذوف کی صفت ہے۔ یعنی فصائل عشر من الفطرة، یا اس کا مفاد الیہ محذوف ہے یعنی عشر خصائل۔

فطرۃ کی تفسیر میں شراح کے اقوال | فطرۃ کی تفسیر میں اختلاف ہے، یا اس سے مراد

الذی فطرنا من علیہا اللہ اس آیت میں فطرۃ سے مراد دین ہے امام صاحب سے بھی یہی منقول ہے

کہ مسواک من سنت الہیہ ہے، وضو یا نماز کے ساتھ خاص نہیں جیسا کہ گذر چکا یا فطرۃ سے مراد فطرۃ سلیمہ اور طبع سلیم ہے یعنی دس چیزیں صاحب فطرۃ سلیمہ کی خصلتیں ہیں جو لوگ طبع سلیم رکھتے ہیں ان کی عادات و خصال میں سے ہیں اور اصحاب فطرۃ سلیمہ کے اولین مصداق تو حضرات انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام ہی ہیں کہ ان کے مزاج اور طبیعت کی سلامتی و اعتدال اعلیٰ درجہ کی ہوتی ہے ان کا اس میں کوئی ہمسر نہیں ہو سکتا ہے ثم الاقرب فالاقرب اور ایک قول یہ ہے کہ اس سے مراد سنت ابراہیم ہے چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ آیت کریمہ وَاذْهَبْنِي اِبْرَاهِيمَ رَبَّنَا بِكُلِّ صَاعِدٍ فَاتَمَّهْنِ فِي كُلِّ مَكَاتٍ سے مراد یہی خصالِ فطرت ہیں جو حدیث میں مذکور ہیں۔

میں کہتا ہوں اس سے ان خصالِ فطرت کی فضیلت و اہمیت کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ حق تعالیٰ شانہ نے حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام کو نبوت مقدسہ عطا فرمانے سے پہلے ان خصال کا مکلف فرمایا اور جب ان کی جانب سے تکمیل و تعمیل ہو گئی تب ہی ان کو نبوت عطا ہوئی، اور علم سے مقصود عمل ہی ہے، لہذا ہم سب کو بھی اپنی پوری زندگی میں ان خصالِ فطرت کا اہتمام چاہئے۔

اس کے بعد جانتا چاہئے کہ امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ ان خصال میں اکثر ایسی ہیں جو علماء کے نزدیک واجب نہیں اور بعض ایسی

خصالِ فطرت کا حکم

ہیں جن کے وجوب اور سنیت میں اختلاف ہے جیسے حنّان، ابن العربیؒ نے شرح موطا میں لکھا ہے کہ میرے نزدیک یہ خصال خمسہ جو حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں مذکور ہیں (جو ہمارے یہاں آگے آرہی ہے) سب کی سب واجب ہیں، اس لئے کہ اگر کوئی شخص ان کو اختیار نہ کرے تو اس کی شکل و صورت آدمیوں کی سی باقی نہیں رہے گی، لیکن اس پر ابو شامہؒ نے ان کا تعقب کیا ہے کہ جن اشیاء سے مقصود اصلاحِ ہیئت اور لطافت ہو وہاں امرایہ کجائی کی حاجت نہیں، بلکہ صرف شارع علیہ السلام کی طرف سے اس طرف توجہ دلانا کافی ہے۔

یہ حدیث اسی طرح یعنی بلفظ عشر من الفطرۃ مسلم میں بھی وارد ہے لیکن امام بخاریؒ نے اس حدیث کو نہیں لیا، امام بخاریؒ نے

حدیث عائشہ عشر من الفطرۃ کی جامعیت کے باوجود امام بخاریؒ نے اس کی کیوں نہیں لیا؟

اپنی صحیح میں ابو ہریرہؓ کی حدیث کو لیا ہے جس میں ہے الفطرۃ خمسہ، الجنتان والاحتداد وقصف الشارب وقلمیہم الاظفار ونفق الابطال لیکن ظاہر ہے کہ اس حدیث عائشہؓ کی افادیت زائد ہے اس میں بجائے پانچ خصلتوں کے دس خصلتیں ذکر فرمائی گئی ہیں تو پھر کیا وجہ ہے کہ امام بخاریؒ نے

اس حدیث کو نہیں لیا؛ علامہ زبلی نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ اس حدیث میں دو علتیں ہیں ایک یہ کہ اس کی سند میں مصعب بن شبیبہ راوی ہے جو مشکم فیہ ہے، دوسری علت یہ کہ اس کی سند میں اضطراب ہے اس لئے کہ اس حدیث کو مصعب بن مطلق بن حبیب سے سنداً نقل کر رہے ہیں اور سلیمان بنی نے اس کو مطلق بن حبیب سے مرسل نقل کیا ہے، ان ہی دو علتوں کی وجہ سے امام بخاری نے اس کی تخریج نہیں فرمائی مطلق کی یہ حدیث مرسل نسائی شریف میں ہے، انہوں نے اس حدیث کو دونوں طرح ذکر کیا ہے سنداً اور مرسل، اسی طرح امام ابوداؤد نے آگے چل کر مطلق کی اس حدیث مرسل کو تعلیقاً ذکر فرمایا ہے جیسا کہ آگے اس باب کے اخیر میں آ رہا ہے۔

خصال فطرۃ کی تعداد میں روایات کا اختلاف اور اس کی توجیہ

یہاں ایک سوال یہ پیدا ہو گیا کہ ابو ہریرہؓ کی روایت میں ہے خمس من الفطرۃ اور حضرت عائشہؓ کی روایت میں ہے عشرون من الفطرۃ اور بعض روایات

میں تین کا ذکر ہے۔ چنانچہ بخاری کی ایک روایت میں صرف تین ہی مذکور ہیں **حلق العافۃ تقليم الافطاد وقص الشارب جواب یہ ہے کہ ذکر القلیل لا ینافی الکثیر** اور دوسرے لفظوں میں کہے مفہوم العدۃ یس مجتہد یعنی جہاں دس سے کم بیان کی گئی ہیں بلکہ خود دس میں بھی انحصار مقصور نہیں ہے اور مطلب یہ ہے کہ بخلہ خصال فطرۃ کے اتنی ہیں، ہر جگہ بخلہ ہی مراد ہے خواہ اس کے ساتھ دس کا عدد ذکر کیا گیا ہو یا پانچ کا یا تین کا، لفظ الفطرۃ سے پہلے جو میں ہے وہ اس کی طرف مشیر ہے، ہاں اگر ہر جگہ مصرع مقصور ہوتا تب یقیناً تعارض تھا، باقی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حسب موقع اور حسب حاجت ان خصال کو بیان فرمایا جہاں صرف تین کا ذکر کرنا مناسب خیال فرمایا وہاں تین اور جہاں اس سے زائد مناسب سمجھا وہاں اس سے زائد بیان فرمایا، فصحاء وبلغار کے کلام میں ان سب چیزوں کی رعایت ہوا کرتی ہے، اور آپ سے بڑا فیصح وبلغ کون ہوگا، دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مقصود اگرچہ مصرعے لیکن شروع میں آپ کو تین کا علم دیا گیا تو آپ نے تین بیان فرمائیں پھر آپ کو مزید دو کا علم دیا گیا تو آپ نے پانچ بیان فرمائیں پھر آپ کے علم میں اور اضافہ ہوا تو دس بیان فرمائیں، تیسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ پانچ اور تین کا مصرع حقیقی نہیں بلکہ مصرع دعائی ہے مبالغہ کے لئے جیسا کہ اس حدیث میں ہے **الذین انصبتہ العجم عرفتہ** تو جہاں جن خصلتوں کے بیان کی زائد ضرورت سمجھی آپ نے وہاں ان ہی کو مصرع کے ساتھ بیان فرمایا گویا یہ سمجھے کہ بس خصال فطرت یہی ہیں،

حافظ فرماتے ہیں کہ ابن العربیؒ نے ذکر کیا ہے کہ مختلف روایات کو جمع کرنے سے خصال فطرت تیس

تک پہنچ جاتی ہیں، اس پر حافظ نے اشکال کیا کہ اگر ان کی مراد یہ ہے کہ خاص لفظ فطرۃ کے اطلاق کے ساتھ تیس خصال وارد ہیں تب تو ایسا نہیں ہے اور اگر مراد مطلق خصال ہے تب تیس میں بھی انحصار نہیں بلکہ اس سے بہت زائد ہو جائیں گی،

قص الشارب میں روایات مختلف کی توجیہ اور مذاہب ائمہ

قولہ قص الشارب شارب کے بارے میں چند الفاظ آئے ہیں، لفظ قص، لفظ جز اور لفظ احفاء اور لسانی کی ایک روایت میں لفظ ملحق بھی وارد ہوا ہے، سب سے کم درجہ قص ہے جس کے معنی ہیں موٹا موٹا کاٹنا، یہ دراصل مقص ہے جس کے معنی متعاض یعنی قینچی کے ہیں جیسا کہ قاموس میں ہے یعنی قینچی سے موٹا موٹا کاٹنا، اس سے زائد درجہ احفاء کا ہے یعنی مبالغہ فی القص باریک کاٹنا، اس سے بھی اگلا درجہ ملحق کا ہے، استرہ سے بالکل موٹہ دینا، ایک تطبیق کی شکل تو یہی ہوگی کہ مختلف درجات بیان کئے گئے، ادنیٰ یہ ہے، اوسط یہ ہے، اعلیٰ یہ ہے، بعض نے تطبیق بین الروایات اس طرح کی کہ قص کے اندر تھوڑا سا مبالغہ کر دیجئے وہی احفاء ہو جاتا ہے اور اسی احفاء کو کسی نے مبالغہ کر کے ملحق سے تعبیر کر دیا، یہ تو جواز ہے الفاظ و روایات کے اختلاف کا، رہی یہ بات کہ فقہاء کیا فرماتے ہیں،

سوغلامہ اس اختلاف کا یہ ہے کہ رائج عندنا واحسنہ احفاء یعنی مبالغہ فی القص ہے، جیسا کہ طحاوی وغیرہ میں ہے اور در مختار میں ہے کہ ملحق شارب بدعت ہے، اور کہا گیا ہے کہ سنت ہے چنانچہ امام طحاوی فرماتے ہیں کہ القص حسن والصلح مستند وهو احسن من الفقی اور انھوں نے پھر اس کو ہمارے ائمہ ثلاثہ یعنی امام صاحب وصاحبین تینوں کی طرف منسوب کیا ہے، اور اثر مکتبہ میں میں نے امام احمد کو دیکھا کہ وہ احفاء شدید کرتے تھے اور فرماتے تھے انہما دلی من القص امام شافعی و امام مالک کے نزدیک رائج قص ہے چنانچہ ابن حجر کی مشافعی فرماتے ہیں اتنا کاٹنا جائے کہ شقۃ علیٰ اکیحمرۃ ظاہر ہونے لگے اور بالکل جڑ سے بال نہ اڑائے، امام نوویؒ نے بھی احفاء سے منع کیا ہے اسی طرح امام مالک سے منقول ہے کہ احفاء میرے نزدیک مثلاً ہے نیز جو شارب کا احفاء کرے اس کی پستانی کی جائے ملحق کے بارے میں انھوں نے فرمایا کہ یہ بدعت ہے۔

قولہ اعفاء اللہبیت، ارسال لمحہ یعنی ڈاڑھی کو چھوڑے رکھنا اور بڑھانا اتنا کہ لمحہ مذاہب اربعہ میں واجب ہے اور اس میں شرکین اور مجوس کی مخالفت ہے جیسا کہ بعض روایات میں اس کی تصریح ہے اس سے معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ڈاڑھی رکھنا تشریفاً تھا محض عادۃ نہ تھا جیسا کہ بعض گمراہ کہہ دیا کرتے ہیں اور اس حدیث میں تو تصریح ہے کہ اعفاء لمحہ فطرۃ سے ہے

اور غسل دونوں میں سنت ہیں اور حائضہ کے یہاں دونوں دونوں میں واجب ہیں اور ایک قول یہ ہے کہ مضطربہ سنت اور استسناق واجب ہے چنانچہ ترمذی میں ہے امام احمد فرماتے ہیں الاستسناق اذکد من المضطربة غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ ابوداؤد میں لقیط بن صبرہ کی حدیث مرفوعہ میں ہے وما یغفر فی الاستسناق الا ان تکون صائماً اور خفیہ کے یہاں فرق ہے وضو میں دونوں سنت اور غسل میں دونوں واجب ہیں اور اس فرق کی وجہ شرع و قیام میں دیکھنی چاہئے ظاہری وجہ یہ ہے کہ قرآن کریم میں آیت وضو میں صرف غسل وجہ کا حکم مذکور ہے، مضطربہ اور استسناق اس سے خارج ہے کیونکہ وجہ کہتے ہیں ما تقع بہ المواجهة یعنی گنگو اور خطاب کے وقت جو چیز سامنے ہو اور داخل الف و فم کا حال یہ نہیں ہے، بخلاف غسل کے اس میں مبالغہ فی التظہیر کا حکم ہے چنانچہ ارشاد ہے وان کنتم جبناً فاکفروا الا انتم اگر تم جبنی ہو تو حتی الامکان تمام بدن کی طہارت حاصل کرو اور داخل الف و فم کی تظہیر حد امکان میں داخل ہے، لہذا اس کا وضو بھی ضروری ہوگا۔

قولہ تصح الاظفار اور بعض روایات میں تقليم الاظفار کا لفظ ہے، علماء نے لکھا ہے کہ تقليم اظفار جس طرح بھی کیا جائے اصل سنت ادا ہو جائیگی، اس میں کوئی خاص ترتیب نہیں ہے، لیکن بعض فقہاء نے اس کی ایک خاص ترتیب لکھی ہے وہ یہ کہ ابتداً دائیں ہاتھ کی سبب سے کی جائے پھر دایں پھر بھنجر، پھر خنجر، پھر ابہام اس کے بعد بائیں ہاتھ کی ابتداً خنجر سے کی جائے مسلسل ابہام تک، اور بعض کی رائے یہ ہے کہ دائیں ہاتھ کی سبب سے ابتداً کی جائے خنجر تک اور ابہام کو چھوڑ دیا جائے پھر بائیں ہاتھ کی خنجر سے ابہام یسری تک اور پھر اخیر میں دائیں ہاتھ کا ابہام تاکہ ابتداً بھی دائیں سے ہو اور اختتام بھی دائیں پر، اور رجليں میں ترتیب یہ ہے کہ تقليم کی ابتداً دائیں پاؤں کی خنجر سے کی جائے اور مسلسل کرتے چلے آئیں خنجر یسری تک۔

بعض محدثین جیسے حافظ ابن حجر اور ابن دقیق العید وغیرہ نے تقليم اظفار کی اس کیفیت مخصوصہ کے استحباب کا انکار کیا ہے اس لئے کہ اس کا ثبوت روایات میں کہیں نہیں ہے اور وہ کہتے ہیں کہ اس کی اولویت و افضلیت کا اعتقاد بھی غلط ہے۔ اس لئے کہ استحباب بھی ایک حکم شرعی ہے جو محتاج دلیل ہے۔

حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کے حاشیہ بذل میں ہے کہ طحاوی میں لکھا ہے جمعہ کی نماز سے پہلے تقليم الاظفار مستحب ہے، نیز بیہقی کی ایک روایت میں ہے کان علیہ الصلوٰۃ والسلام یُقَلِّمُ اَظْفَارَهُ وَیُشَارِبُ تَبَلَّ الْجَمْعَةِ (جمع الوساخ) آخر کہتا ہے کہ علامہ سیوطی کا ایک رسالہ ہے

نور السمعة في خصائص الجمعية، جس میں انھوں نے جمعہ کے دن کی ششخصیات ذکر فرمائی ہیں اس میں ایک روایت یہ ہے کہ جمعہ کے روز تعلیم افکار میں شفاء ہے۔

قولہ غسل البواجم براجم بوجہتہ کی جمع ہے بمعنی عقود الذمات، یعنی انگلیوں کے جوڑ اور گریں اس کی خصوصیت اس لئے ہے کہ یہاں پر شکن ہونے کی وجہ سے میل جم جاتا ہے، لہذا اس کا تعاد اور خبر گیری رکھنی چاہئے، علماء نے لکھا ہے جسم کے وہ تمام مواضع جہاں پسینہ اور میل جمع ہو جاتا ہے وہ سب اسی حکم میں ہیں جیسے اصول فخذین اور البطين، کانوں کا اندرونی حصہ اور سوراخ وغیرہ، نیز یہ ایک مستقل سنت ہے وضو کے ساتھ خاص نہیں ہے۔

قولہ نتف الابط یعنی بٹنوں کے بال اکھاڑنا، اس سے معلوم ہوا کہ اصل ابط میں نتف ہے نہ کہ حلق گو جائز طلق بھی ہے کیونکہ مقصود ازالہ شعر ہے وہ اس سے بھی حاصل ہو جاتا ہے لیکن ادنیٰ وہ ہے جو حدیث میں وارد ہوا ہے، اگر کوئی شخص شروء ہی سے اس کی عادت ڈال لے تو پھر اکھاڑنے میں تکلیف نہیں ہوتی، ہاں! ایک آدھ مرتبہ استعمال حدید کے بعد جڑیں مضبوط ہو جانے کی وجہ سے نتف میں تکلیف ہوتی ہے۔

منقول ہے کہ ایک یار یونس بن عبد الاعلیٰ امام شافعی کی خدمت میں گئے، اس وقت ان کے پاس

حضرت امام شافعی کا ایک واقعہ

حلاق بیٹھا تھا جو طلق ابط کر رہا تھا تو حضرت امام شافعی نے ان کو دیکھ کر برستہ فرمایا علمت ان السنة النتف ولکن لا اتونی علی التوجیع کہ ہاں! میں جانتا ہوں سنون نتف ہے لیکن اس میں جو تکلیف ہوتی ہے وہ مجھ کو برداشت نہیں ہے، یہ گویا ان کی طرف سے نتف نہ اختیار کرنے کی معذرت تھی، معلوم ہوا کہ علماء کو مستحبات کی بھی رعایت کرنی چاہئے اس لئے کہ وہ عوام کے لئے مقتدی ہوتے ہیں، بلا کسی عذر اور خاص وجہ کے ترک مستحب بھی نہ چاہئے، واللہ الموفق۔

قولہ حلق العانة، زیر ناف بال صاف کرنا، عانة کی تفسیر میں تین قول ہیں۔ ۱۔ زیر ناف بال، ۲۔ وہ حصہ جس پر بال اگتے ہیں جس کو پیرد کہتے ہیں، ۳۔ ابو العباس ابن سیرتج سے منقول ہے کہ عانة سے مراد وہ بال جو حلقہ دبر کے ارد گرد ہوں لیکن یہ قول مشاذ ہے البتہ حکم یہی ہے کہ ان بالوں کو بھی صاف کرنا چاہئے، اور بعض فقہاء نے لکھا ہے کہ عورت کے حق میں بچائے حلق کے نتف العانة بہتر ہے۔

قولہ انتقا ص الماء یعنی الاستنجا، انتقا ص الماء کی جو تفسیر یہاں پر مذکور ہے یہی معنی

استیجار بالمار یہ دیکھ رادی سند کی جانب سے ہے جیسا کہ مسلم شریف کی روایت میں ہے، استیجار بالمار کو انتقام المار سے تعبیر کرنے کی وجہ یہ لکھی ہے کہ پانی میں قلع بول کی تاثیر ہے کہ وہ قطرات بول کو منقطع کر دیتا ہے اس لئے اس کو انتقام المار کہتے ہیں گویا مار سے مراد بول اور انتقام سے مراد ازالہ ہے، انتقام المار کی تفسیر میں دوسرا قول یہ ہے کہ اس سے مراد انتقام ہے، چنانچہ ایک روایت میں بجائے انتقام المار کے انتقام آیا ہے، انتقام کے مشہور معنی ہیں سرش الماء بالخرج بعد الوضوء کہ وضو سے فارغ ہو کر قطع وسادس کے لئے شرمگاہ سے مقابل کپڑے پر پانی کا چھینٹا دینا، اور بعض نے انتقام کے معنی بھی استیجار بالمار کے بیان کئے ہیں، انتقام کا مستقل باب آنے والا ہے۔

قولہ الا ان تكون المضمضة راوی کہتے ہیں کہ مجھے دسویں چیز یاد نہیں رہی ہو سکتا ہے وہ مضمضہ ہو یہ لفظ ہر اس لئے کہ استسقاء کے ساتھ عام طور سے مضمضہ ذکر کیا جاتا ہے اور یہاں استسقاء کا ذکر تو آچکا مگر اب تک مضمضہ کا ذکر نہیں آیا، اور بعض شراح نے کہا ہے کہ ہو سکتا ہے دسویں چیز ختان ہو جیسا کہ اگلی روایت میں ہے۔

۲۔ عن عمار بن یاسر الخ اس باب کی دوسری حدیث ہے، مضمض نے اس باب میں باقاعدہ صرف دو حدیثوں کی تشریح فرمائی ہے، اور باقی بہت سی روایات تعلیقاً ذکر فرمائی ہیں، پہلی حدیث حفصہ بنت عمار بن یاسر کی، دونوں حدیثوں میں فضالِ فطرت کی تعیین میں تھوڑا سا فرق ہے، وہ یہ کہ حدیث ثانی میں اعفار لمحیہ مذکور نہیں بلکہ اس کے بجائے ختان مذکور ہے، نیز حدیث ثانی میں انتقام المار مذکور نہیں اس کے بجائے الانتقام مذکور ہے، اب دونوں حدیثوں کے ملائے سے فضالِ فطرۃ بجائے صلب کے گیارہ ہو گئیں، اور انتقام کی تفسیر میں چونکہ اختلاف ہے سو اگر وہ اور انتقام المار کو ایک ہی قرار دیا جائے تب تو گیارہ ہی رہیں گی ورنہ بارہ ہو جائیں گی، نیز آگے ابن عباس کی روایت میں ایک اور خصلت کا ذکر آ رہا ہے یعنی الفرق دبالوں میں مانگ نکالنا تو اب مجموعہ فضالِ فطرۃ کا بارہ یا تیرہ ہو جائیگا

ختان کے حکم میں اختلاف حکیم ختان میں اختلاف ہے، تشافعیہ و حنابلہ کے یہاں رجالِ نہاد دونوں کے حق میں واجب ہے، حنفیہ کے یہاں ایک قول میں واجب ہے اور ایک قول میں سنت ہے، لیکن ایسی سنت ہے جو شعائر اسلام میں سے ہے، اور امام مالک کا مشہور قول یہ ہے کہ ذکر کے حق میں سنت اور انارش کے حق میں مندوب ہے، چنانچہ سند احمد کی روایت میں ہے الختان سنة للرجال و مکرومة للنساء۔

قولہ قال موسى عن ابيہ وقال داود عن عمار بن یاسر الخ اس جملہ کی تشریح یہ ہے کہ اس حدیث

کی سند میں مصنف کے دو استاذ ہیں موسیٰ اور داؤد، دونوں کی سند سلت بن محمد تک تو برابر ہے لیکن اس سے آگے سند کیسے ہے اس میں اختلاف ہو گیا وہ یہ کہ موسیٰ کی روایت میں اس کے بعد صرف عن ابیہ ہے اس کے بعد ذکر صحابی نہیں ہے لہذا روایت مرسل ہوگی، اور داؤد کی روایت میں سلت بن محمد کے بعد عن ابیہ نہیں ہے بلکہ صرف عن عمار بن یاسر ہے اس صورت میں یہ روایت مرسل تو ہوگی کیونکہ صحابی مذکور ہے لیکن منقطع ہو جائے گی اس لئے کہ سلت کا سماع عمار سے ثابت نہیں ہے، حاصل یہ کہ موسیٰ کی روایت مرسل ہے اور داؤد کی روایت منقطع ہے۔

تشریح سند میں دو قول | حضرت سہارنپوریؒ نے بذیل میں اس مقام کی اسی طرح تشریح فرمائی ہے، لیکن حضرت شیخؒ نے حاشیہ بذیل میں لکھا ہے کہ ابن رسلان

شارح ابوداؤد کی رائے یہ ہے کہ عمار کا ذکر تو دونوں کی سند میں ہے، لیکن عن ابیہ کا اضافہ صرف موسیٰ کی روایت میں ہے داؤد کی روایت میں نہیں ہے موسیٰ کی سند اس طرح ہے عن سلت بن محمد بن عمار اور داؤد کی سند اس طرح ہے عن سلت بن محمد بن عمار اس تشریح کے مطابق موسیٰ کی روایت میں کوئی اشکال نہ ہوگا، وہ مرفوع متصل ہوگی مرسل نہ ہوگی، اور داؤد کی روایت البتہ حسب سابق منقطع رہے گی، اخصر عرض کرتا ہوں کہ حضرت نے بذیل میں سلت بن محمد کے ترجمہ میں تہذیب التہذیب کی جو عبارت نقل فرمائی ہے وہ ابن رسلان کی تشریح کے زیادہ موافق ہے، خوب سمجھ لیجئے۔

قال ابوداؤد کی تشریح | قال ابوداؤد در رد المحتار عن ابن عباسؓ اب یہاں سے مصنف بعض روایات تعلیقاً بیان کرتے ہیں، اور مقصود ان تعلیقات

کے ذکر کرنے سے یہ ہے کہ فضائل قطرة کی قصید میں روایات میں جو اختلاف ہے وہ سامنے آجائے، ان تعلیقات میں سب سے پہلے ابن عباسؓ کی حدیث موقوف ہے جس کے پورے الفاظ مصنف نے یہاں ذکر نہیں فرمائے، پورے الفاظ اس کے تفسیر میں کثیر ہیں، بحوالہ مصنف عبدالرزاق اس طرح ہیں وقال خمس فی الرأس وخمس فی الجسد، فی الرأس خمس الشارب والمفمض واللاستدشاق والرواق وخمس فی الرأس، فی الجسد تمسیر الخلفاء وحلق العائت والیختان ونفق الابطار والاستحمام بالساء یعنی دس چیزوں میں سے پانچ کا تعلق رأس سے ہے اور وہ پانچ یہ ہیں جو اوپر مذکور ہوئیں اور باقی پانچ کا تعلق سر کے علاوہ باقی بدن سے ہے البتہ ابن عباسؓ نے اعفاء لمحی کے بجائے فرق کو ذکر کیا ہے، فرق مقابل ہے سذل کا جس کا مطلب یہ ہے کہ سر کے بالوں کے دو حصے کر کے مانگ

نکاح، اس کی تفصیل کتاب النکاح میں آئے گی۔

قال ابو داؤد و کردی غوث حدیث حسنہ ان یہاں پر حماد سے وہ حماد مراد ہیں جو حدیث عمار کی سند میں اوپر مذکور ہیں یہ تین تعلیقات ہیں ایک طلق بن حبیب کی، دوسری مجاہد کی، تیسری بکر بن عبد اللہ المزنی کی، قولہم یعنی ان لوگوں نے ان روایات کو مرفوعاً نہیں ذکر کیا بلکہ موقوفاً بیان کیا ہے دلالت پر ان افعاء الذخیرۃ اور ان تینوں روایات میں بھی افعاء لحدیث کا ذکر نہیں ہے جس طرح ابن عباسؓ کی روایت میں نہ تھا، آگے فرماتے ہیں کہ البتہ ابو ہریرہؓ کی ایک حدیث مرفوعہ میں افعاء لحدیث مذکور ہے۔

قولہ عن ابراہیم الذخیری غوث یہ جو تھا اثر ہے، مصنفؒ کہتے ہیں کہ اس میں بھی افعاء لحدیث مذکور ہے

روایات الباب کی تعیین اور ان کا خلاصہ

سومائل یہ ہوا کہ مصنفؒ نے اولاً اس باب میں حدیث عائشہؓ و عمار کو ذکر کیا، اس کے بعد ابن عباسؓ کی حدیث موقوفہ تعلیقاً لائے پھر اس کے بعد تین آثار لائے، اثر طلق و مجاہد و بکر، پھر اس

کے بعد حدیث ابو ہریرہؓ مرفوعاً کو تعلیقاً ذکر فرمایا اور اس کے بعد اخیر میں اثر نخعی کو لائے، اب اس مجموعہ میں تین حدیث تو مرفوعہ ہوئیں اور ایک حدیث موقوفہ یعنی ابن عباسؓ کی اور چار آثار تابعین، کل آٹھ روایات ہو گئیں، جن میں سے چار میں افعاء لحدیث مذکور ہے اور باقی چار میں نہیں ہے، اور ان تمام روایات میں خصال فطرۃ کی مجموعی تعداد ایک صورت میں بارہ اور ایک صورت میں تیرہ ہوگی جیسا کہ پہلے بھی گذر چکا ہے۔

فائدہ :- جانتا چاہیے کہ مصنفؒ نے طلق کی روایت شروع باب میں مسنداً ذکر فرمائی ہے جس کے راوی مصعب بن شبیبہ ہیں، وہ روایت تو ہے مرفوعہ، اور دوسری روایت طلق کی وہ ہے جس کو یہاں تعلیقاً ذکر کر رہے ہیں، اور یہ موقوفہ ہے، مصنفؒ نے روایت طلق کا اختلاف تو ذکر فرمایا لیکن ان میں سے کسی ایک کی ترجیح سے تعرض نہیں کیا بلکہ سکوت فرمایا ہے۔

امام نسائی اور امام ابو داؤد کی رائے میں اختلاف

البتہ امام نسائیؒ نے طلق کی روایت مرفوعہ کو جس کے راوی مصعب ہیں ذکر کرنے کے بعد طلق کی روایت موقوفہ جس کے راوی سلیمان تیمی ہیں اس کو ترجیح دی ہے اور فرمایا مصعب منکر الحدیث تو گویا امام نسائیؒ اور امام ابو داؤدؒ کی تحقیق میں

لے بلکہ موقوفہ اس لئے کہ طلق تابعی ہیں انہوں نے اس حدیث کو اپنی طرف سے ذکر کیا ہے کسی صحابی کی طرف منسوب نہیں کیا ہے مثل النسائیؒ
عن المعتمر بن سلیمان عن ابیہ قال سمعت طلحاً یذکر عشرۃ من الفطرۃ السواک و نفس الشارب الخ

اختلاف ہو گیا۔ مصنفؒ کے نزدیک بظاہر دونوں صحیح ہیں اور امام نسائیؒ کے نزدیک صرف روایت موقوفہ لیکن اس میں امام مسلمؒ امام ابو داؤدؒ کے ساتھ ہیں اس لئے کہ امام مسلمؒ نے بھی طلق کی روایت موقوفہ کی اپنی صحیح مسلم میں تحریر فرمائی جس کی وجہ یہ ہے کہ مصعب امام مسلم کے نزدیک ثقہ ہیں جیسا کہ علامہ زیلعی کے کلام سے اس باب کے شروع میں گذر چکا ہے بذیل میں بھی حضرتؒ کے کلام خلاصہ یہی ہے۔

باب السَّوَالِ مَنْ قَامَ بِاللَّيْلِ

(۳)

۱۔ عن حذیفۃ..... یشوص فاه بالسَّوَالِ یشوص یعنی یدُلُّک یعنی اپنے منہ کو مسواک سے رگڑاتے تھے۔ یا بمعنی یغسل اور تیسری تفسیر اس کی یشوق ہے تنقیہ سے۔ بمعنی صاف کرنا یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب رات میں اٹھتے تھے تو مسواک کے ذریعہ اپنے منہ کو صاف کرتے تھے۔ روایت مطلق ہے مسلم شریف کی روایت میں ہے اذ قَامَ لَیْلَتِهِ یُحَدِّثُ یعنی آپ جب رات میں نماز تہجد کے لئے اٹھتے، مصنفؒ نے چونکہ ترجمہ کو بھی مطلق رکھا ہے اس لئے اس کی مناسبت سے حدیث بھی مطلق ہی لائے اطلاق کا تقاضا یہ ہے کہ اس کو عام رکھا جائے یعنی جو شخص رات میں بیدار ہو اور اٹھے خواہ اس کا ارادہ نماز پڑھنے کا ہو یا نہ ہو اس کے لئے مسواک مستحب ہے چنانچہ یہ پہلے آچکا کہ فقہاء نے بھی عند النقیام من النوم مسواک کو مستحب لکھا ہے۔

۲۔ عن علی بن ابی حمزہ عن ام محمد الخثعمی عن علی بن زید ام محمد کے ربیب ہیں، وہ اپنی سوتیلی ماں ام محمد سے روایت کر رہے ہیں۔

۳۔ عن حذیفۃ عبد اللہ بن عباس قال یثلیلۃ الام حضرت عبد اللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں کہ میں نے ایک رات حضور کے پاس رہ کر گزاری، یہ اس رات کا قصہ ہے جب کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ابن عباسؓ کی خالہ حضرت یمونہؓ کے یہاں تھے، چنانچہ روایات میں آتا ہے یثلیلۃ الخثعمی یمونہؓ حضرت یمونہؓ کی خالہ اس طرح ہیں کہ ابن عباسؓ کی والدہ ام الفضل بنت الحارث حضرت یمونہؓ بنت الحارث کی بہن ہیں۔

حضرت ابن عباسؓ نے حضور کے پاس رہ کر کیوں رات گزاری تھی؟ وہ اس لئے کہ انھوں نے یہ چاہا کہ جس طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دن کے اعمال و عبادات ہیں معلوم ہوتے رہتے ہیں اسی طرح آپ کے شب کے معمولات استراحت اور عبادات معلوم ہو جائیں اس لئے انھوں نے پوری رات

آپ کے پاس بیدار رہ کر گذاری، غور کا مقام ہے! حضرت ابن عباسؓ کی اس وقت عمر ہی کیا تھی کس تھے، اس لئے کہ حضور کے دصال کے وقت ان کی عمر تقریباً بارہ سال تھی، اور اس کم عمری کے باوجود طلب علم اور تحصیل علم کے شوق کا یہ عالم تھا!

من طلب العلمی سجدوا للہابی

قولہ سجدوا یعنی اودتو بسجود جیسا کہ ابواب قیام الیل میں اس کی تصریح ہے، یہ حدیث تو دراصل تہجد کی روایت ہے اسی لئے مصنف تہجد کے ابواب میں اس کو لائیں گے چونکہ اس روایت میں مسواک عند الوضوء کا ذکر تھا اس لئے مصنف یہاں مسواک کی مناسبت سے لائے۔

مبہوت ابن عباسؓ والی روایت میں تخلل نوم بین الركعات

اس روایت میں تہجد کی صحت کے کل نو رکعات مذکور ہیں، نیز اس روایت میں ایک نئی سی بات تخلل نوم بین الركعات مذکور ہے یعنی یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شب میں تہجد کی نماز مسلسل ادا نہیں فرمائی بلکہ ہر دو رکعت کے بعد استراحت فرماتے اور ہر مرتبہ وضو مسواک فرما کر اس طرح متعدد مرتبہ میں تہجد کو پورا کیا، حضرت ابن عباسؓ کی یہ حدیث بخاری شریف میں دسیوں جگہ ہے اور بخاری کی کسی روایت سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ آپؐ نے ہر دو رکعت کے بعد آرام فرمایا ہو اور بار بار وضو فرمایا ہو، لہذا اس روایت کو مشہور روایات کے خلاف ہونے کی بنا پر شاذ کہنا جائیگا ابوداؤد کی یہ روایت اسی طریق اور سند سے مسلم شریف میں بھی ہے وہاں بھی اسی طرح تخلل نوم واقع ہوا ہے، اسی لئے امام نوویؒ اور قاضی عیاضؒ دونوں نے اس روایت پر کلام کیا ہے، امام نوویؒ نے فرمایا کہ اس روایت میں دو باتیں خلاف مشہور ہیں، ایک تخلل نوم، دوسرے تعداد رکعات، اس لئے کہ مبہوت ابن عباسؓ والی روایات میں مشہور گیارہ یا تیرہ رکعات ہیں، اور یہاں پر صرف نو رکعات ہیں، اسی طرح دارقطنیؒ نے مسلم شریف کی جن روایات پر نقد کیا ہے یہ روایت بھی ان میں شامل ہے اور فتح الباری میں حافظہ کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے، مگر بذل میں حضرت سہارنپوریؒ نے امام نوویؒ وغیرہ کے اس نقد کو تسلیم نہیں فرمایا ہے، میرے خیال میں شرح کا اشکال اور تقدیم صحیح ہے، اور اس اختلاف روایت کو متعدد واقعہ پر محمول کرنا اس وجہ سے مشکل ہے کہ یہ ساری گفتگو مبہوت ابن عباسؓ والی حدیث میں

لے اس حدیث اور قصہ کے علاوہ نسائی مشکوٰۃ پر ایک روایت میں یحییٰ بن ملک کی حدیث ام سلمہؓ سے اور اسی طرح حمید بن عبد الرحمن بن عوف کی روایت صحابی بہیم سے ہے، ان دونوں میں تخلل نوم بین الركعات موجود ہے۔ (بقیہ مستندہ)

ہو رہی ہے مطلق صلوة اللیل میں نہیں ہو رہی ہے اور ظاہر یہ ہے کہ مہیت ابن عباس کے قصہ میں تعدد نہیں ہے۔ وہ صرف ایک ہی بار پیش آیا، کہا قال المحاذق رحمہ اللہ، جانتا چاہئے کہ اس واقعہ میں بار بار وضو اور مسواک کا تذکرہ ہے لیکن مسواک وضو کے ساتھ مذکور ہے عین قیام الی الصلوة کے وقت مذکور نہیں قائل۔

قال ابو داود وادراہ ابن فضیل عن حصین بن ارمین اور سند میں آچکے ہیں وہاں پر ان کے شاگرد ہشیم تھے، اب مصنف فرما رہے ہیں کہ اس روایت کو حصین سے جس طرح ہشیم روایت کرتے ہیں اسی طرح محمد بن فضیل بھی روایت کرتے ہیں اور دونوں کی روایت میں فرق یہ ہے کہ ہشیم کی روایت میں شک کے ساتھ آیا تھا حتی قارب ان یختم السورة ووضعتہا یہاں ابن فضیل کی روایت میں بغیر شک کے ہے حتی ختم السورة۔

۵۔ عن المتقدم بن شریح عن ابیہ قال قلت لعائشة ما حضرت عائشہ سے سوال کیا گیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب اپنے حجرہ میں تشریف لاتے تو سب سے پہلے کیا کام کرتے تو انہوں نے فرمایا کہ سب سے پہلے مسواک فرماتے۔

حدیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقت
اس حدیث کو بظاہر ترجمۃ الباب کی کوئی مطابقت نہیں ہے۔ اس لئے کہ ترجمہ ہے سوال لمن قام باللیل اور اس حدیث میں قیام لیل کا کوئی ذکر نہیں ہے بذیل میں اس کا جواب تحریر فرمایا ہے کہ قلمی اور معری نسخوں میں یہ حدیث یہاں پر نہیں ہے لہذا اس حدیث کو یہاں ذکر کرنا ناہنجیں کا تصرف ہے، یہ حدیث یہاں ہونی ہی نہیں چاہئے، اور اگر اس کا یہاں ہونا تسلیم کر لیا جائے جیسا کہ ہمارے نسخہ میں ہے تو کہا جاسکتا ہے کہ مطابقت بطریق العموم ہے یعنی آپ کا گھر میں داخل ہونا عام ہے کہ دن میں ہو یا رات میں، لہذا ہو سکتا ہے کہ آپ رات میں بیدار ہو کر گھر میں داخل ہوں تو اس وقت جو مسواک ہوگی اس پر سوال لمن قام باللیل صادق آئے گا۔ بخاری شریف کے تراجم میں بعض موقوفوں پر مطابقت اس طریقہ پر بھی ثابت کی جاتی ہے یعنی مطابقت

(بقیہ گذشتہ) لہذا اب یوں کہا جائیگا کہ فی نفسہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے تھل نوم بین رکعات التہجد حیثاً ثابت ہے، البتہ مہیت ابن عباس والی روایت میں صحیح عدد تھل نوم ہے۔ مہیت ابن عباس والی جو روایات سنن ابوداؤد میں آئندہ ابواب صلوة اللیل میں آ رہی ہیں بعض میں تھل نوم ہے اور بعض میں نہیں لیکن جن میں نہیں ہے ان کو ترجیح اس لئے ہوگی کہ وہ روایات بخاری کی روایات کے مطابق ہیں۔

بالعموم وکل الحتمل لیکن اس توضیح کی محنت موقوف ہے اس بات پر کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا حالتِ حضر میں غارِ ج بیت رات گزارنا ثابت ہو۔ ایک تیسرا جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ عطا بقت بالادلیۃ ہو وہ اس طور پر کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا شان یہ تھی کہ جب بھی گھر میں داخل ہوتے مسواک فرماتے خواہ نماز پڑھنی ہو یا نہ ہو تو اب ظاہر ہے کہ جب رات میں بیدار ہوں گے اور نماز کا ارادہ فرمائیں گے تو اس وقت مسواک بطریقِ ادنیٰ فرمائیں گے یہ جواب صاحبِ غایۃ المقصود نے لکھا ہے

باب فرض الوضوء

اس سے پہلے باب السواک کے ذیل میں اس باب کا حوالہ اور تذکرہ آچکا ہے۔ وضو کو غسل پر مقدم کرنے کی وجہ ظاہر ہے کہ وضو بنسبت غسل کے کثیر الوقوع ہے، ترجمۃ الباب یعنی فرض الوضوء کے لفظوں کے اعتبار سے دو مطلب ہو سکتے ہیں، اول وضو کی فرضیت کا اثبات اور یہی مقصود ہے، دوسرا مطلب یہ ہو سکتا ہے۔ فرض الوضوء بمعنی فرائض الوضوء، یعنی وضو کے اندر کتنی چیزیں فرض ہیں۔ مسگر یہاں پر یہ معنی مراد نہیں ہیں۔

فرض کے لغوی معنی تعذیر اور تعین کے ہیں یعنی کسی چیز کی مقدار وغیرہ متعین کرنا، اصطلاح فقہاء میں فرض اس حکم کو کہتے ہیں جس کا فزوم دلیل قطعی سے ثابت ہو، یہ نہیں کہ جس کا نفی ثبوت دلیل قطعی سے ہو اس لئے کہ بہت سی مستحب بلکہ مباح چیزیں ایسی ہیں جن کا نفی ثبوت دلیل قطعی سے ہے، جیسے وَإِذَا أَحَلَّ اللَّهُ فَاَصْحَادُ وَاَلَاہِ وَاغیرہ وغیرہ، یہاں پر تین نکات ہیں ۱۔ وضو کا ماخذ اشتقاق ۲۔ ابتداء شرعیۃ ۳۔ سبب وجوب وضو مشتق ہے وضاء سے۔ وضاء کے معنی مسن و تظافت کے ہیں، اور شرعی معنی اس کے معلوم ہیں محتاج بیان نہیں۔

وضو کی فریضیت کب ہوئی؟ جمہور کی رائے ہے کہ وضو کی فریضیت نماز کے ساتھ ہوئی اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے کبھی اور کوئی نماز بغیر وضو پڑھنا ثابت نہیں، نہ مکہ میں نہ مدینہ میں۔ البتہ ابن الجہم ایک عالم ہیں وہ فرماتے ہیں کہ ابتداء اسلام میں وضو کا درجہ سنت کا تھا۔ فریضیت بعد میں ہوئی جب وضو کی فریضیت عند الجمہور فریضیت مصلوٰۃ کے ساتھ ہوئی تو اشکال ہو گا کہ آیت وضو تو مدنی ہے جب کہ نماز کی فریضیت مکہ میں قبل البجۃ ہو چکی تھی اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ وضو کی فریضیت تو اسی وقت ہو چکی تھی۔ باقی آیت وضو کا نزول بعہ میں صرف تاکید کے لئے ہوا ہے۔ فلا اشکال۔

ایک بحث یہاں پر یہ ہے کہ وضو کا سبب وجوب کیا ہے؟ جواب یہ ہے کہ شافعیہ اور حنفیہ کے نزدیک راجح قول کی بنا پر اس کا سبب وجوب قیام الی الصلوٰۃ بشرط الحدیث ہے اور ظاہر یہ ہے کہ نزدیک سبب وجوب مطلق قیام الی الصلوٰۃ ہے اسی لئے ان کے یہاں ہر نماز کے لئے وضو کرنا ضروری ہے پہلے سے حدیث ہو یا خبر، جمہور کی دلیل اس باب کی حدیث ثانی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وضو کا حکم حدیث کے وقت ہے مطلقاً نہیں ہے۔

۱۔ عن ابی الملیح عن ابيہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا یقبل الاذان الا ابوا الملیح اپنے باپ سے روایت کرتے ہیں ابوا الملیح کا نام عامر یزید ہے ان کے والد کا نام اسامہ ہے لہذا اس حدیث کے راوی اسامہ ہوتے، اس حدیث میں دو جز ہیں جز اول کا تعلق ستر سے ہے، جز ثانی کا نماز اور طہارت سے ہے، مصنف کا مقصود جز ثانی ہے۔

غُثُوں بضم الغین ہے جس کے مشہور معنی مال غنیمت میں خیانت کے ہیں، اور ایک قول یہ ہے کہ اس کا استعمال مطلق خیانت میں بھی ہوتا ہے، قول اول کی بنا پر یہ سوال پیدا ہو گا کہ مال غنیمت کے خیانت کی تخصیص کی وجہ کیا ہے؟ اس کے دو جواب ہو سکتے ہیں، ایک تو یہ کہ غنیمت کی قید آپ نے مناسبت مقام کی وجہ سے لگائی ہے یعنی جس موقع پر آپ نے یہ حدیث ارشاد فرمائی ہو اس کا وقت اضائی ہو کہ مال غنیمت کا حکم بیان کیا جائے، یا دوسری وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ جب مال غنیمت میں خیانت کرنا حرام ہے، جس میں آدمی کا خود اپنا حصہ بھی ہوتا ہے تو دوسرے کے مال میں خیانت کرنا بطریق اولیٰ حرام ہوگا، گویا یہ قید احترازی نہیں بلکہ اثبات الحکم بطریق الاولیٰ کے لئے ہے۔

صحت صلوٰۃ کے لئے طہارت کا شرط ہونا
قولہ ولا صلوٰۃ بغير طہور الو صلوٰۃ نکرہ تحت النفی ہے یعنی کوئی بھی نماز فرض ہو یا نفل وہ بغیر طہارت کے قبول نہیں ہے، اس میں اختلاف ہے کہ صلوٰۃ کے عموم میں صلوٰۃ جنازہ اور سجدہ تلاوت بھی داخل ہے یا نہیں، جمہور علماء ائمہ اربعہ کے یہاں دونوں داخل ہیں، شعبی اور محمد بن جریر طبری کے نزدیک دونوں داخل نہیں ہیں، اور حضرت امام بخاری کے نزدیک صلوٰۃ جنازہ داخل ہے، سجدہ تلاوت داخل نہیں ہے۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ صحت صلوٰۃ کے لئے طہارت شرط ہے اور طہارت کی دو قسمیں ہیں طہارت عن الحدیث اور طہارت عن النہی، لہذا دونوں قسم کی طہارت کا حاصل ہونا ضروری ہوگا، طہارت عن الحدیث میں تو کسی کا اختلاف نہیں ہے، البتہ طہارت عن النہی میں امام مالک کا اختلاف مشہور ہے

ان کے نزدیک ثواب معنی یا بدن فعلی کا نجاست سے پاک ہونا ایک قول میں سنت اور ایک قول میں واجب ہے شرط محکم نہیں ہے۔ پس یہ حدیث اس معاملہ میں جمہور کی حجت ہو سکتی ہے اور مالکیہ کے خلاف دلائل و اسرار من نسبت علی ذلک

قبول کے معنی کی تحقیق اور احادیث میں اس کا مختلف معنی استعمال

یہاں پر ایک چیز تحقیق طلب لفظ قبول کے معنی حقیقی کیا ہیں؟ اور یہاں کیا مراد ہے۔ اس لئے کہ ایک حدیث میں یہ بھی آتا ہے کہ شارب خمر کی نماز قبول

نہیں ہوتی، حالانکہ اس کی نماز سب کے نزدیک صحیح ہو جاتی ہے، اور ایک دوسری روایت میں ہے لا یقبلن الاصل صلوٰۃ حائض الا بغضہا یعنی بالغ عورت کی نماز بغیر ستر اس کے قبول نہیں ہے یہاں مسئلہ یہ ہے کہ عورت کی نماز بغیر ستر اس کے بالاتفاق صحیح نہیں ہے جبکہ شارب خمر کی نماز بالاتفاق صحیح ہے حالانکہ عدم قبول دونوں حدیثوں میں مذکور ہے۔ جواب یہ ہے کہ قبول کا استعمال دو معنی میں ہوتا ہے

۱۔ کون الشئ بحیث یترتب علیہ الرضاء والشراب کسی فعل کا ایسا ہونا کہ جس پر خوشنودی اور ثواب مرتب ہو۔ ۲۔ کون الشئ مستجعلاً للشرائط والاسکان کسی عمل کا تمام ارکان و شرائط کو جامع ہونا۔ اصحاب درس قبول بالمعنی الاول کو قبول اثابہ اور قبول بالمعنی الثانی کو قبول اجابت سے تعبیر کرتے ہیں حافظ ابن حجر کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ اول معنی قبول کے حقیقی ہیں اور ثانی معنی مجازی قبول اثابہ کا حاصل یہ ہے کہ ثواب اور انعام کا مستحق ہونا، اور قبول اجابت کا حاصل ہے صحت۔ لہذا قبول اثابت کی نفی کا حاصل یہ ہوگا کہ یہ عمل قابل ثواب و انعام نہیں ہو جائے، اور قبول اجابت کی نفی کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ عمل صحیح ہی نہیں ہے چہ جائیکہ قابل انعام ہو، اس حدیث میں ظاہر ہے کہ قبول سے قبول اثابت مراد نہیں ہے بلکہ قبول اجابت مراد ہے اس لئے کہ تمام علماء کا اس بات پر اجماع ہے کہ نماز بغیر

۱۔ اس لئے کہ قبول بالمعنی الاول یعنی قبول اثابت باعتبار مفہوم کے خاص ہے اور قبول بالمعنی الثانی یعنی قبول اجابت عام ہے، اور عام کی نفی عام کی نفی کو مستلزم نہیں ہوتی، البتہ اس کا برعکس ہے یعنی نفی عام نفی خاص کو مستلزم ہوتی ہے مگر حدیث میں معنی اول مراد لئے جائیں تو اس سے بدون طہارت کے عدم صحت صلوٰۃ مستفاد ہوگا جو غلط اجماع ہے لہذا حدیث میں معنی ثانی متعین ہیں جو کہ عام ہیں تو چونکہ عام کی نفی مستلزم ہوتی ہے خاص کی نفی کو تو اس لئے اس سے مستفاد ہوگا، کہ بدون طہارت کے نماز صحیح ہوتی ہے اور نہ موجب ثواب، اس صورت میں ہر دو قبول کی نفی ہو جائے گی، اور یہی مقصود رکھی ہے، مع قلت و کثرت اختارہ فی البدل و عکسہ فی درس تربیہ لکن کتب قبول الاصابۃ بالصباح لا یابا ۱۲

طہارت کے صحیح نہیں ہے۔ گو قبول کے یہ معنی مجازی ہیں مگر اجماع اس کا قرینہ ہے اور شارح فخر والی حدیث میں قبول سے قبول اثابت مراد ہے کہ شارح فخر کی نماز چالیس رز تک قبول نہیں ہوتی گو صحیح ہو جاتی ہے، اور غار والی حدیث میں قبول اجابت مراد ہے، غرضیکہ قبول تو دونوں معنی میں مستعمل ہوتا ہے لیکن کسی ایک معنی کی تعیین قرآن پر موقوف ہوگی جس معنی کا قرینہ ہوگا اسی کو اختیار کیا جائے گا۔

مسئلہ فاقد الظہور میں

یہاں پر ایک مسئلہ اور بیان کیا جاتا ہے جس کا نام ہے مسئلہ فاقد الظہور یعنی اگر کسی شخص کے پاس پاک پانی اور پاک مٹی دونوں نہ ہوں تو اب وہ کیا کرے؟ اسی حالت میں نماز پڑھے یا نہ پڑھے۔ مسئلہ بہت مشہور ہے امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ عدم اہلیت کی وجہ سے ایسے شخص سے نماز ساقط ہو جائے گی، اور جب ادار ساقط تو قضاء کا کوئی سوال نہیں اس لئے کہ وجوب قضاء تو فرع ہے وجوب ادائیگی، اور امام شافعیؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ ایسے شخص پر فی الحال بغیر طہارت ہی کے نماز پڑھنا واجب ہے اس لئے کہ وہ اسی پر قادر ہے اور حدیث میں ہے إِذَا أَمَرَ بِشَيْءٍ فَإِنْ عَجَزَ عَنْهُ، مَا اسْتَطَاعَ، كَرِهَ جِبْ بَيْنَ تَمَّهِمْ كَمِ كَامٍ كَامٍ كَرُونَ تَوْصِبَ اسْتَطَاعَتِ اسس کو بحال لاؤ اور یہاں اس شخص میں بغیر طہارت ہی بجالانے کی استطاعت ہے لہذا فی الحال بغیر طہارت ہی نماز ادا کرے اور بعد میں قاعدہ کے مطابق طہارت کے ساتھ اس کی قضاء کرے اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ اسی حالت میں نماز پڑھ لے جس کی اس میں استطاعت ہے، یعنی فی الحال اس سے زائد پرتاد نہ ہونے کی وجہ سے اس کی نماز معتبر ہو جائے گی، اور بعد میں قضاء کی حاجت نہیں شافعیہ میں سے مرنے نے اسی قول کو اختیار کیا ہے اور اسی کو امام نوویؒ نے از روئے دلیل قوی قرار دیا ہے، آخاف کے یہاں اس کے برعکس ہے یعنی فی الحال عدم اہلیت کی وجہ سے نہ پڑھے اور حصول طہارت کے بعد جب اہلیت ہو جائے تو قضاء ضروری ہے۔

سواصل یہ ہوا کہ امام مالکؒ کے یہاں نہ ادائیجہ نہ قضاء، اور امام شافعیؒ کے نزدیک ادار اور قضاء دونوں واجب ہیں امام احمدؒ کے نزدیک صرف ادار دونوں القضاء، اور حنفیہ کے یہاں صرف قضاء دونوں الاداء، ان مذاہب اربعہ کو ہمارے استاذ محترم مولانا اسعد اللہ صاحب نور اللہ مرتدہ نے تقسم فرما دیا ہے۔

مالک بھی شافعی بھی ہیں احمد بھی اور ہم

لَا لَا، نَحْنُ نَحْنُ، وَنَحْنُ لَاؤَلَا نَحْنُ

اس شعر میں حرف اول کا تعلق ادار سے ہے اور ثانی کا قضاء سے، اب لَا لَا کے معنی ہوتے

لا اداء ولا قضاء، اور نعم نعم کا مطلب ہوا علیہما الاداء والقضاء۔

بغیر طہارت کے نماز پڑھنے کا حکم | جانتا چاہئے کہ امام نووی فرماتے ہیں کہ امت کا

نماز پڑھنا حرام ہے فرض اور نفل کا کوئی فرق نہیں ہے۔ اگر کوئی شخص جان کر بلا طہارت نماز پڑھے تو وہ کہتے ہیں کہ جہور کے نزدیک پڑھنے والا گنہگار ہوگا لیکن اس کی تکفیر نہیں کی جائے گی اور امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں وہ کافر ہو جائے گا۔ لیکن میں کہتا ہوں کہ ہمارے یہاں تکفیر کا مسئلہ مطلقاً نہیں ہے بلکہ اس صورت میں ہے جب کہ بطور استخفاف ایسا کرے یعنی نماز کو حقیر جان کر یا حکم شرعی کو حقیر سمجھ کر ایسا کرے اور اگر سستی اور کبابی یا شرم و حیا کی وجہ سے جیسے بعض مرتبہ سفر وغیرہ میں غسل جنابت میں اس کی نوبت آ جاتی ہے تو اس صورت میں کفر لازم نہیں آئے گا۔

تیز جانتا چاہئے کہ ہمارا جو مذہب اوپر گذرا ہے وہ امام ابو حنیفہ کا مسلک ہے امام ابو یوسف کی رائے یہ ہے کہ تشبیہ بالمصلین اختیار کرے، مزید تفصیل کتب فقہ سے معلوم کیجائے یہ شامی یا در مختار کا سبق نہیں ہے۔

حدیث الباب اور ایک جزئیہ فقہیہ میں تضاد کا جواب حدیث کے جز اول لا یقبل اللہ صدقہ

میں ایک فقہی مسئلہ جزئیہ بیان فرمایا ہے اس لئے کہ یہ حدیث بظاہر اس کے خلاف ہے مسئلہ فقہی یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے پاس دوسرے کا مال ناجائز طریقہ سے لیا ہوا موجود ہو اور اس مال کو مالک یا اس کے ورثہ تک پہنچانا ممکن ہو تو فقہاء نے تحریر فرمایا ہے کہ ایسے مال کا تصدق واجب ہے نہ خود استعمال کرے نہ ضائع کرے بلکہ اس کو صدقہ کر دے اور حدیث یہ کہہ رہی ہے کہ مال حرام کا صدقہ اللہ کے یہاں قبول نہیں لہذا اس سے بچنا چاہئے اس کا ایک جواب یہ ہو سکتا ہے کہ حدیث میں ایسے مال حرام کا ذکر نہیں جس کو اس کے مالک تک پہنچانا ممکن ہو۔ یہ ایک نادر سی صورت ہے نوادر مستثنیٰ ہو کر تھے ہیں مثلاً اشکال یا یوں کہا جائے کہ حدیث میں ممانعت اپنی جانب سے صدقہ کرنے کی ہے اور فقہاء کی غرض یہ نہیں ہے کہ تحصیل اجرو ثواب کے لئے اپنی جانب سے صدقہ کرے بلکہ مراد یہ ہے کہ مالک کی طرف سے صدقہ کیا جائے بغیر حصول اجرو ثواب کی نیت کے۔

۲۔ عن ابی ہریرۃؓ اذا حدث حتی یتوضا، یعنی آدمی کی نماز صحیح نہیں ہوتی جب اس کو حدث لاحق ہو جائے جب تک کہ وضو نہ کرے۔ اس حدیث کے عموم میں دو صورتیں داخل ہیں

ایک یہ نماز شروع کرنے سے پہلے حالت حدت ہو دوسرے یہ کہ نماز کے درمیان حدت لاحق ہو جائے ہر دو صورت کا حکم یکساں ہے کہ وضو کی جائے نیز یہ حدیث اپنے عموم کی بناء پر ابتداء اور بناء دونوں کو شامل ہے اور مسئلۃ البناء مختلف فیہ ہے، جمہور علماء اس کے قائل نہیں ہیں حنفیہ قائل ہیں، نیز اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ وضو نکل صلوٰۃ واجب نہیں ہے، کہا ہو مسلک الجمہور۔

حضرت نے بذیل میں لکھا ہے کہ یہ حدیث آیت کریمہ اذ اقمتم الی الصلوٰۃ فاغسلوا وجوهکم واللہ کی تفسیر ہے۔ یعنی آیت میں اگرچہ حدت کا ذکر نہیں ہے بلکہ عند القیام الی الصلوٰۃ وضو کا ذکر ہے، لیکن یہ حدیث آیت کریمہ کی مراد بیان کر رہی ہے کہ قیام الی الصلوٰۃ کے وقت وضو کا حکم حدت کے وقت ہے ویسے نہیں، احق کہ کتاب ہے یہ حدیث نو، سس معنی میں مرتع ہے ہی جیسا کہ حضرت نے تحریر فرمایا ہے، باقی باب کی پہلی حدیث لا یقبل اللہ صلوٰۃ بنیو طھوہا سے بھی یہ بات مستفاد ہو سکتی ہے اسلئے کہ تحصیل طہارت کا حکم شرع ہے وجود حدت کو ورنہ اگر پہلے سے حدت ہو تو اس وقت طہارت حاصل کرنا تحصیل حاصل ہے

۲۔ عن علی قال قال مفتاح الصلوٰۃ الطھور اس حدیث میں تین جملے ہیں پہلے میں طہارت کا ذکر ہے دوسرے میں تکبیر تحریم کا، تیسرے میں تسلیم صلوٰۃ کا، مگر مقصود عند المغتسل صرف پہلا جملہ ہے، اس جملہ میں تشبیہ واستعارہ کو استعمال کیا گیا ہے، وہ اس طرح کہ حدت کو قفل کے ساتھ تشبیہ دی گئی اور اس کی ضد یعنی طہارت کو مفتاح کے ساتھ گویا حدت آدمی کے حق میں دخول فی الصلوٰۃ کے لئے اس طرح مانع ہے جس طرح مکان میں داخل ہونے سے قفل مانع ہوتا ہے، اور جس طرح قفل مکان میں بغیر مفتاح کے داخل ہونا ممکن نہیں اسی طرح نماز میں بغیر طہارت کے داخل ہونا صحیح نہیں ہے۔

مسئلہ نیت فی الوضو نیز اس حدیث سے علماء احناف نے ایک اور اختلافی مسئلہ پر استدلال کیا وہ یہ کہ جمہور علماء ائمہ ثلاثہ انما الاعمال بالنیات کے پیش میں نیت کو وضو میں فرض قرار دیتے ہیں اور احناف اس سے متفق نہیں ہیں، احناف کہتے ہیں وضو میں دو حیثیتیں ہیں، ایک عبادت ہونے کی اور ایک جواز صلوٰۃ کا آلہ اور مفتاح ہونے کی حیثیت سے، بقاعدۃ انما الاعمال بالنیات نیت ضروری ہے، اور مفتاح الصلوٰۃ ہونا نیت پر موقوف نہیں ہے، لہذا بغیر نیت کے جو وضو کی جائے گی وہ مفتاح الصلوٰۃ تو ہوگی مگر موجب ثواب اور عبادت نہ ہوگی، لہذا احناف کا عمل ہر دو حدیث کے مطابق ہوا، کسی ایک حدیث کا اہمال لازم نہیں آیا۔

حدیث کی توضیح و تشریح

قولہ **تَحْرِيمُهَا التَّكْبِيرُ** ضمیر را جمع ہے صلوٰۃ کی طرف اور تحریم کی اضافت صلوٰۃ کی طرف ادنیٰ ملاستہ کی وجہ سے

ہے، در نہ در اصل تحریم کا تعلق صلوٰۃ سے نہیں ہے بلکہ ان افعال سے ہے جو خارج صلوٰۃ میں مباح ہیں اور نماز میں آکر حرام ہو جاتے ہیں تو مطلب یہ ہوا کہ جو امور نماز کی حالت میں حرام ہیں ان کی تحریم کا سبب تکبیر ہے۔ اس تحریم کا اصل سبب تو دخول فی الصلوٰۃ ہے لیکن چونکہ دخول فی الصلوٰۃ کا تحقق تکبیر سے ہوتا ہے اس لئے تحریم کی اضافت تکبیر کی طرف کی گئی یہ تو الفاظ حدیث اور ترکیب عبارت کے لحاظ سے تشریح ہے۔ اور مقصود متکلم کے لحاظ سے کہا جائے گا کہ اس کی مراد یہ ہے دخول فی الصلوٰۃ کا ذریعہ صرف تکبیر ہے۔ اسی کے ذریعہ آدمی نماز میں داخل ہوتا ہے۔ لہذا اس کلام میں سبب کا استعارہ سبب کے لئے کیا گیا ہے سبب یعنی تحریم ہو لکہ سبب یعنی دخول فی الصلوٰۃ مراد لیا ہے۔ و ہذا غایۃ توضیح لہذا المقام و ما دردت بہ الا التہمیل والہ سبحانہ و تعالیٰ دلی التوفیق

دوسرا قول اس جملہ کی تشریح میں یہ ہے کہ

تحریم یعنی احرام، اور احرام کے معنی دخول فی حرمت الصلوٰۃ، اس صورت میں عبارت میں کوئی مجاز یا استعارہ ماننے کی ضرورت نہیں اور مطلب بالکل واضح ہے یعنی نماز کی حرمت میں داخل ہونے کا طریقہ تکبیر ہے تکبیر کے ذریعہ آدمی حرمت صلوٰۃ میں داخل ہو سکتا ہے، یہ فقرہ در اصل جوامع الکلم میں سے ہے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو فصاحت و بلاغت کا جو اعلیٰ مرتبہ حاصل تھا یہ اس کا نمونہ ہے، علیٰ ہذا القیاس اگلے جملہ **تَحْرِيمُهَا التَّكْبِيرُ** کی تشریح ہے۔ یہاں بھی استعارہ سبب کا سبب کے لئے کیا گیا ہے، خروج عن الصلوٰۃ سبب تحلیل ہے اور تحلیل اس کا سبب ہے، سو یہاں بھی سبب یعنی تحلیل بول کر سبب یعنی خروج عن الصلوٰۃ مراد لیا گیا ہے۔ پس مطلب یہ ہوا کہ نماز سے باہر آنے کا طریقہ صرف تسلیم ہے

تَحْرِيمُهَا التَّكْبِيرُ میں دو سستے ہیں ایک تحریم کا حکم، دوسرے بل بجز الانتہاج بتفسیر التکبیر؟

تحریم میں دو مسئلے اختلافی

یعنی التذکر کے علاوہ کسی اور ذکر کے ذریعہ بھی نماز شروع کر سکتے ہیں یا نہیں؟ سو جانا چاہئے کہ اس پر تو ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ تحریم فرض ہے، لیکن پھر اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ رکن کا درجہ ہے یا شرط کا، ائمہ ثلاثہ کے یہاں تو رکن ہے، اور امام محمدی کا سیلان بھی اسی طرف ہے، اور حنفیہ کے یہاں تحریم شرط ہے، رکن اور شرط کا فرق ظاہر ہے کہ رکن داخلی چیز

یعنی جو کچھ افعال فی حال الصلوٰۃ حرام ہیں انہی تحریم کا سبب دخول فی الصلوٰۃ ہے لیکن چونکہ دخول فی الصلوٰۃ موقوف ہے تکبیر پر اسلئے تحریم کی نسبت تکبیر ہی کی طرف کر دی گئی و لہذا قولہ تحلیلہا التسلیم تو صحیح حدیث میں تحریم جو کہ سبب ہے بول کر سبب یعنی دخول فی الصلوٰۃ مراد لیا ہے

ہوتی ہے اور شرط خارجی حنفیہ کی دلیل آیت کریمہ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى ہے۔ طریق استدلال آپ
ہایہ وغیرہ میں پڑھ چکے ہیں کہ فاعل تعقیب کے لئے ہوتی ہے، اور آیت میں ذکر اسم رب سے مراد تحریمہ
ہے تو معلوم ہوا کہ ذکر اسم رب یعنی تحریمہ کے بعد نماز شروع ہوتی ہے، لہذا تحریمہ نماز سے خارج شے
ہوتی، اور میرا قول اس مسئلہ میں یہ ہے کہ تکبیر تحریمہ صرف سنت ہے۔ لہذا دخول فی الصلوۃ بغیر تکبیر کے صرف
نیت سے بھی ہو سکتا ہے، اس کے قائل زہری اور زائی، ابن علیہ اور ابوبکر امام ہیں۔

دوسرا مسئلہ یہ تھا کہ افتتاح صلوۃ بغیر تکبیر کے صحیح ہے یا نہیں سو اس میں اختلاف یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ اور
امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تحریمہ کا تحقق بغیر تکبیر کے نہیں ہوتا اور طریق کے نزدیک ہر ایسے لفظ اور ذکر سے
نماز کا شروع کرنا جائز ہے، جو خاص باری تعالیٰ کی تعظیم پر دلالت کرے دعا کے معنی اس میں نہ پائے جاتے
ہوں، لہذا اللہ، اجد، اللہ اعظم، یا الرحمن اجد، یا لا اله الا انت، سبحان اللہ وغیرہ الفاظ سے نماز
شروع کرنا جائز ہے، دلیل ابھی اوپر گزری ہے وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى معلوم ہوا مطلق ذکر اس کے لئے
کافی ہے، نیز تکبیر کے معنی تعظیم کے آتے ہیں جیسے وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ اَلَايَةً فَكَبِّرْ اَلَايَةً اَيْ عَظُمْتَ
پس مطلق ذکر اسم رب تو فرض ہوا، اور خاص تکبیر یعنی اللہ اکبر کہنا یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مواعظت اور حدیث
بالا کی روشنی میں جو کہ اخبار احاد سے ہے واجب ہے، اور غیر تکبیر سے شروع کرنا مکروہ تحریمی ہے جو جس چیز کا ثبوت
دلیل قطعی ہے یعنی مطلق ذکر صرف اکی کو فرض کہا جائے گا، اور جس چیز کا ثبوت اخبار احاد سے ہے یعنی تکبیر
اس کو واجب قرار دیا جائے گا۔

ائمہ ثلاثہ کا پھر آپس میں اختلاف یہ ہو رہا کہ تکبیر کا مصداق کیا کیا الفاظ ہیں، امام مالکؒ و امام احمدؒ کے
نزدیک تکبیر کا مصداق صرف لفظ اللہ اکبر ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک اللہ اکبر اور اللہ الاکبر یعنی
معرف باللام اور غیر معرف باللام دونوں ہیں، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کا مصداق چار لفظ ہیں اللہ
اکبر، اللہ الاکبر، اللہ اکبر، اللہ الاکبر وہ لوں کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کے اسماء اور صفات میں الفعل اور فاعل
کا فرق نہیں ہے لکہ وہاں پر الفعل بھی فعل کے معنی میں ہے۔

تسلیم میں دو اختلاف ہیں | دوسرا مسئلہ تحلیلہا التسلیم میں ہے وہ یہ کہ تسلیم کا حکم کیا
ہے؟ ائمہ ثلاثہ فرماتے ہیں جس طرح تکبیر تحریمہ فرض ہے اسی طرح

تسلیم بھی فرض ہے، بغیر اس کے نماز صحیح نہیں ہوگی، حنفیہ کہتے ہیں تسلیم واجب کا درجہ ہے فرض نہیں ہے
مجموعہ دلیل میں یہ فرماتے ہیں کہ تعریف العاشیتین یکتب الحدیث کہ مسند سند الیہ جب دونوں معرفہ
ہوں تو صحر کا فائدہ دیتے ہیں تحلیلہا التسلیم میں بھی مسند سند الیہ دونوں معرفہ ہیں، لہذا مطلب یہ ہوا

کہ نماز سے باہر آنے کا طریقہ تسلیم میں منحصر ہے یعنی بغیر اس کے نماز سے باہر آنادست نہیں ہے نیز وہ کہتے ہیں کہ جس طرح تحریکات الشکیر سے تکبیر کی فرضیت ثابت ہو رہی ہے اسی طرح تقلیلہا للتسلیم سے تسلیم کی فرضیت کیوں نہیں مانتے ہمارے طرف سے اصولی جواب یہ ہے کہ خبر واحد سے فرضیت ثابت نہیں ہو سکتی رہا مسئلہ تحریم کا سو اس کی فرضیت ہم اس حدیث سے ثابت نہیں کرتے ہیں بلکہ آیت کریمہ سے جیسا کہ پہلے گذر چکا۔

نیز ایک بات یہ بھی ہے کہ یہ حدیث خبر واحد ہونے کا علاوہ ابن عقیل راوی کی وجہ سے ضعیف ہے، جن کے بارے میں کلام مشہور ہے، اور دوسری بات یہ ہے کہ خود راوی کی حدیث یعنی حضرت علیؓ کا مذہب یہ نہیں ہے، وہ بھی تسلیم کو غیر فرض قرار دیتے ہیں، جیسا کہ امام طحاویؒ نے فرمایا ہے حضرت علیؓ سے مروی ہے اِذَا دَفَعْتُ رَأْسًا مِنْ اَخْرِاسِ السَّجْدَةِ فَقَدْ تَقَيَّدْتُ حَبْلًا

ہمارے ایک مشہور دلیل وہ ہے جس کو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ اِذَا قُلْتُ هَذَا وَدَعَلْتُ هَذَا فَقَدْ تَقَيَّدْتُ مَا عَلَيَّ اَخْرَجَ اَحْمَدُ فِي مَسْنَدِهِ اس حدیث سے خفیہ کا طریق استدلال ظاہر ہے جس کو آپ ہدایہ وغیرہ میں پڑھ چکے ہیں وہ اس پر یہ اشکال کرتے ہیں کہ اِذَا قُلْتُ هَذَا حدیث میں یہ زیادتی ابن مسعود کی جانب سے مد راج ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اِذَا رَاجِ خَلَا بِ اَصْلُہِے اور اگر تسلیم بھی کر لیا جائے تو امر غیر مدرک بالرائی میں صحابی کا قول مرفوع کے حکم میں ہوتا ہے۔

پھر جمہور کا اس مسئلہ میں اختلاف ہو رہا ہے کہ تسلیمین فرض ہیں یا تسلیمہ واعدہ، امام شافعیؒ کے کہ یہاں تسلیمہ اولیٰ فرض اور ثانیہ سنت ہے اور مشہور امام احمدؒ سے یہ ہے کہ دونوں فرض ہیں، اور ہمارے یہاں دو قول ہیں ایک یہ کہ دونوں واجب و قلیل الاول واجب والثانی سنتہ امام مالکؒ سے تسلیمین کے قائل ہی نہیں ہیں صرف تسلیمہ واعدہ کے قائل ہیں، ان کا مسلک یہ ہے کہ امام اور منفرد کے حق میں صرف ایک سلام تلفار وجہہ ماکلاً الی الیمین منسوخ ہے البتہ مقتدی کے لئے ان کے یہاں ایک صورت میں دو اور ایک صورت میں تین سلام ہیں، پہلا سلام دائیں طرف، دوسرا تلفار وجہہ اور تیسرا سلام بائیں جانب اگر بائیں طرف کوئی مصلی ہو ورنہ نہیں۔

یہاں پر تکبیر تحریمہ اور تسلیم کی بحث قبل از وقت آگئی، اس کا تعلق کتاب الصلوٰۃ سے ہے مگر چونکہ حدیث میں یہ مسئلہ موجود تھا اس لئے بیان کر دیا گیا، اب جب اصل مقام پر آئے گا تو بیان کرنا نہیں پڑے گا۔

عن سفیان حضرت سہارنپوریؒ کی تحقیق یہ ہے کہ یہ سفیان ثوریؒ ہیں اور صاحب غایۃ المقصود

نے اس میں تردد ظاہر کیا ہے کہ ثوری ہیں یا ابن عیینہ ابن عقیل یہ عبداللہ بن محمد بن عقیل بن ابی طالب ہیں، ان کے بارے میں کلام مشہور ہے جیسا کہ امام ترمذی نے بھی اپنی کتاب میں بیان فرمایا ہے مع عبد بن الخنفیہ یہ محمد بن علی ہیں اور خنفیہ ان کی والدہ ہیں جن کا نام خولہ ہے قبیلہ بنو حنیفہ سے ہیں، بنو حنیفہ ہمامہ کا ایک قبیلہ ہے، حضرت صدیق اکبرؓ نے نساء ارماد کی وجہ سے اہل یمامہ سے جو قتال کیا تھا اور پھر ہمامہ کو فتح کیا تھا، اس میں یہ خنفیہ یعنی قبیلہ بنو حنیفہ کی ایک عورت قید ہو کر آئی تھیں، صدیق اکبرؓ نے یہ حضرت علیؓ کو کرم اللہ وجہہ کو ہبہ کر دی تھیں، پھر ان سے یہ صاحبزادے محمد بن الخنفیہ پیدا ہوئے تھے، حضرت علیؓ نے حضور علیہ السلام سے عرض کیا تھا کہ اگر آپ کے بعد میرے لڑکا پیدا ہو تو کیا میں اس کا نام آپ کے نام پر اور اس کی کنیت آپ کی کنیت پر رکھ سکتا ہوں؟ اس پر حضور نے ان کو اجازت دے دی تھی، چنانچہ ان کا نام محمد ہے جیسا کہ سند میں تصریح ہے اور کنیت ابوالقاسم ہے، رضی اللہ تعالیٰ عنہ

باب للرجل یجد الوضوء من غیر حدیث

(۳)

ترجمہ الباب میں جو مسئلہ مذکور ہے وہ ظاہر ہے یعنی مسئلہ مترجم بہا میں مذاہب ائمہ کا مقابل آگے چل کر ذرا قاصد سے ابواب المسح علی الخنفس کے بعد متعللاً آرہا ہے جس کے الفاظ میں باب الریحیل یصلی الصلوات جو حضور و اہل بیت علیہم السلام کے نزدیک تو تجدید وضو یعنی ہر نماز کے لئے مستقلاً وضو کرنا فرض ہے جیسا کہ وہاں آئے گا۔ جیسے علماء اور ائمہ اربعہ کے یہاں تجدید وضو صرف مستحب ہے۔ لیکن استحباب کس صورت میں ہے اور کب ہے اس میں کچھ تفصیل ہے، امام نوویؒ شرح مسلم میں فرماتے ہیں کہ شافعیہ کے یہاں استحباب تجدید میں چار قول ہیں، ایک یہ کہ تجدید اس شخص کے حق میں مستحب ہے جس نے وضو ادل سے کوئی نماز پڑھی ہو فرض یا نفل، دوسرا قول یہ ہے کہ فرض نماز پڑھی ہو، تیسرا قول یہ ہے کہ وضو ادل سے کوئی ایسا عمل کیا ہو جو بغیر طہارت کے جائز نہیں جیسے ہتھ صفحہ اور سجدہ تلاوت وغیرہ، چوتھا قول یہ ہے کہ تحلل بالزمان ہو یعنی پہلی وضو اور دوسری وضو کے درمیان زمانہ مائل ہو کچھ نفل ہو چکا ہو، ایک وضو کے بعد فوراً دوسری وضو کرنا یا کبھی نے لکھا ہے کہ غسل کی تجدید مستحب نہیں ہے اور نجم میں دونوں روایتیں لکھی ہیں، اجماع یہ ہے کہ اس کی تجدید مستحب نہیں ہے،

اور خفیہ کے یہاں تجدید وضوء کا استحباب اس صورت میں ہے کہ یا تو اختلاف مجلس ہو یا تو وسط العبادت میں الوضوئین ہو، یعنی پہلی وضوء سے کوئی عبادت کر چکا ہو۔ حدیث الباب کا مضمون باب السواک کی حدیث کے ضمن میں آچکا ہے دوبارہ کلام کی حاجت نہیں ہے۔

فناشدہ:۔ سلم شریف کی ایک روایت میں کتاب الطہارت میں حضرت عثمان غنیؓ کے بارے میں آیا ہے کہ وہ ہر روز ایک بار مختصر سے پانی سے غسل فرمایا کرتے تھے۔

توضیح السند قولہ صحیح و حدیثنا مسند الزمعتی کے دو استاذ ہیں پہلی سند میں محمد بن یحییٰ، دوسری میں مسدد، اور پہلی سند میں شیخ عبد اللہ بن یزید ہیں اور دوسری میں عیسیٰ بن یونس، پھر دونوں یعنی عبد اللہ بن یزید اور عیسیٰ بن یونس روایت کرتے ہیں عبد الرحمن بن زیاد سے، لہذا عبد الرحمن ملتقی السنین ہوئے دونوں سندیں اس پر آکر مل گئیں، عن غطفیہ بعضوں نے بجائے غطفیہ کے ابو غطفیہ کہا ہے، یہ راوی مجہول ہیں، لہذا حدیث میں اس راوی کی وجہ سے ضعف آگیا۔

بَاب مَا يَنْجِسُ الْمَاءَ

(۱)

طہارتِ مائہ و نجاستِ مائہ میں ائمہ کے مذاہب | اب یہاں اسٹیشن آگیا، یہاں سے احکام المیاء شروع ہو رہے ہیں۔

نجاست و طہارتِ مائہ کے مسائل یعنی پانی کب ناپاک ہوتا ہے اور کب نہیں؟ کونسا ہوتا ہے اور کونسا نہیں؟ ماقبل سے اس کا ربط ظاہر ہے کہ مصنفؒ نے شروع میں فرضیت وضوء کو بیان کیا جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ وضوء فرض ہے تو اب وضوء کے لئے پانی درکار ہے، اس لئے اب یہاں سے پاک اور ناپاک کا فرق بیان کر رہے ہیں تاکہ معلوم ہو جائے کہ کس پانی سے وضوء کی جا سکتی ہے، اور کس پانی سے نہیں یہ مسئلہ معرکہ الآثار مسائل میں سے ہے اس میں بڑی طویل طویل بحثیں کی جاتی ہیں مولانا عبدالحی نے طہارتِ مائہ اور نجاستِ مائہ کے اندر پندرہ قول لکھے ہیں، لیکن مشہور ان میں سے چار مذہب ہیں جن کو ہم بیان کریں گے۔ پہلا مذہب ظاہریہ کا ہے وہ کہتے ہیں کہ پانی قلیل ہو یا کثیر و قویہ نجاست سے اس وقت تک ناپاک نہیں ہوتا جب تک کہ اجزاء نجاست کا اجزاء مائہ پر غلبہ نہ ہو جائے، ظاہریہ کا یہ مسلک

مولانا عبدالحی اور علامہ عینیؒ نے لکھا ہے اور حاشیہ کو کب میں بھی ہے، دوسرا نہ باب اس میں مالکیہ کا ہے جو ظاہر یہ کہ مسلک کے زیادہ قریب ہے وہ یہ کہ مار قلیل یا کثیر وقوع نجاست سے اس وقت تک ناپاک نہیں ہوتا جب تک پانی کے اوصاف ثلثہ میں سے کوئی ایک وصف متغیر نہ ہو، پانی کے اوصاف ثلثہ مشہور ہیں طعم، ریح، لون، جہور اور باقی ائمہ ثلثہ فرق ہیں اقلیل، اکثر کے قائل ہیں کہ قلیل وقوع نجاست سے فوراً ناپاک ہو جاتا ہے، البتہ کثیر اس وقت تک ناپاک نہیں ہوتا جب تک کوئی سا ایک وصف نہ بدلے، پھر ان ائمہ ثلثہ جن میں حنفیہ بھی ہیں، کے درمیان اس بات میں اختلاف ہو رہا ہے کہ قلت اور کثرت کا معیار کیا ہے؟ اس میں شافعیہ اور حنابلہ ایک طرف ہیں اور حنفیہ ایک طرف، شافعیہ کے یہاں اس کا مدار قاتین پر ہے جو پانی بقدر قلیل یا اس سے زائد ہو وہ کثیر ہے اور قلتیں سے کم ہو وہ قلیل ہے، اس پر شافعیہ و حنابلہ دونوں متفق ہیں، حنفیہ کے یہاں قلت و کثرت کے معیار میں تین قول ہیں، اول تحریک ثانی مسامحہ ثانی خلق ہستی ہے، اول کا مطلب یہ ہے کہ جو عوض اتنا بڑا ہو کہ اگر اس کی ایک جانب کے پانی کو حرکت دیکھائے تو جانب آخر فوراً متحرک ہو جائے تو قلیل ہے اور اگر فوراً متحرک نہ ہو تو وہ کثیر ہے، پھر اس میں اختلاف ہے کہ حرکت سے مراد حرکت بالوضو ہے یا حرکت بالغسل دونوں قول ہیں، قول ثانی یعنی مسامحہ کا مطلب یہ ہے کہ اس میں پیمائش کا اعتبار ہے، جو عوض یا یہ کہیے کہ جو پانی اپنے پھیلاؤ میں عشر فی عشر یعنی وہ درودہ ہو وہ کثیر ہے، اور جو اس سے کم ہو وہ قلیل ہے، مسامحہ والے قول میں ہمارے یہاں اور بھی اقوال ہیں، قول ثالث یہ ہے کہ اس میں جستنیہ پر کی رائے معتبر ہے، اگر جستنیہ کا گمان اس عوض کے بارے میں یہ ہے کہ اس کی ایک جانب کی نجاست کا اثر دوسری جانب پہنچ جاتا ہے تب تو وہ قلیل ہے، اور اگر اس کا ظن غالب یہ ہے کہ دوسرے کنارہ تک اس کا اثر نہیں پہنچتا ہے تو وہ کثیر ہے۔

اب جانتا چاہئے کہ یہاں پر مصنفؒ نے یکے بعد دیگرے دو باب قائم کئے ہیں، پہلے باب میں حدیث اقلیتین اور دوسرے باب میں حدیث بریفناہ ذکر فرمائی، پہلا باب گویا شافعیہ اور حنابلہ کا مسئلہ ہے اور آگے ایک باب درمیان میں چھوڑ کر تیسرا باب جو آرہا ہے اس کے بارے میں کہہ سکتے ہیں کہ اس سے مسلک حنفیہ کی تائید ہو رہی ہے، مصنفؒ کی غرض خواہ مسلک حنفیہ کی تائید ہو لیکن فی الواقع وہ حنفیہ کے حق میں ہے جیسا کہ وہاں پہنچ کر معلوم ہو جائے گا۔

۱۔ عن عبید اللہ بن عبد اللہ بن عمر عن ابيہ قال سئل ابو حضرت عبد اللہ بن عمر فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس پانی کے بارے میں سوال کیا گیا جس پر نوبت، نوبت اور یکے بعد دیگرے

دندے وغیرہ پانی پینے کے لئے آتے جاتے ہیں اس سے مراد وہ پانی ہے جو فلاہ یعنی جنگلات میں غاروں کے اندر جمع ہو جاتا ہے چنانچہ ایک روایت میں فی الفلاہ کی تصریح ہے، یہ پانی دُؤاب کے پینے کی وجہ سے سورسباغ ہوا تو گویا سوال سورسباغ کے بارے میں ہے کہ وہ پاک ہے یا ناپاک اس کو استعمال کر سکتے ہیں یا نہیں، مجاہد کرام رضی اللہ عنہم زیادہ تر جہاد کے اسفار میں رہتے تھے، تو ان کو اس قسم کے پانیوں سے واسطہ پڑتا رہتا تھا اسی لئے یہ سوال کیا گیا۔ اس پر آپ نے ارشاد فرمایا۔ اِذَا خَافَ الْمَاءُ قَلْبَيْنِ لِمَعْدِلِ الْحَبْثِ یعنی جس پانی کے بارے میں آپ سوال کر رہے ہیں اس کو دیکھا جائے قلتین کے بعد رہے یا نہیں، اگر قلتین سے کم ہے تب تو سمجھیے کہ وہ ناپاک ہے، اور اگر وہ قلتین ہے تو پاک ہے گویا مطلب یہ ہوا کہ قلتین ہے تو کثیر ہے ناپاک نہیں ہوا اور اس سے کم ہے تو قلیل ہے ناپاک ہو گیا جیسا کہ شافعیہ اور حنابلہ کا مذہب ہے، حدیث القلتین ضعیفہ و مالکیہ کے خلاف ہے، لہذا اس کے جوابات سنئے۔

حدیث القلتین میں سنداً و متنً اضطراب | اس حدیث میں سند اور متن دونوں طرح کا اضطراب ہے پہلے اضطراب فی السند کو سمجھتے ہیں

حدیث کو مصنف نے تین طرق سے بیان کیا ہے، اور ہر طریق میں اضطراب ہے۔
 طریق اول ولید بن کثیر کا ہے، اس میں اضطراب کی تشریح یہ ہے کہ اولاً تو رواۃ کا اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ ولید کے شیخ کون ہیں بعض نے کہا محمد بن جعفر بن الزبیر اور بعض نے محمد بن عباد بن جعفر بیان کیا اسی طرح ولید کے شیخ میں اضطراب ہے بعض نے عبید اللہ بن عبد اللہ ذکر کیا ہے، اور بعض نے عبد اللہ بن عبد اللہ بیان کیا لیکن مصنف نے ولید کے شیخ اشعث کے اضطراب کو بیان نہیں کیا ہے یہ طریق اول کا اضطراب ہوا۔

اب رہا یہ سوال کہ وہ اضطراب کا کیا جواب دیتے ہیں، سو اس میں دو جماعتیں ہیں، ایک جماعت نے دفع اضطراب کے لئے طریق تریج کو اختیار کیا ہے، ان ہی میں امام ابو داؤد اور ابو حاتم رازی ہیں، چنانچہ خود کتاب میں ہے مصنف کہتے ہیں محمد بن عباد بن جعفر صحیح ہے یعنی محمد بن جعفر بن الزبیر غیر صحیح ہے اور ایک جماعت نے دفع تعارض کے لئے طریق جمع کو اختیار کیا ہے، ان ہی میں سے دارقطنی، بیہقی ہیں اور ان ہی کا اتباع حافظ ابن حجر نے کیا ہے، یہ حضرات کہتے ہیں کہ یہ روایت دونوں سے ہے، محمد بن جعفر بن الزبیر سے بھی اور محمد بن عباد بن جعفر سے بھی۔ پھر آگے چل کر ولید کے شیخ اشعث کے بارے میں حافظ فرماتے ہیں کہ ابن الزبیر تو روایت کرتے ہیں عبید اللہ بن عبد اللہ سے، اور محمد بن عباد روایت کرتے ہیں عبد اللہ بن عبد اللہ سے، یعنی دونوں سے روایت کرنا ثابت اور محفوظ ہے، اور جب یہ اختلاف ثابت اور محفوظ ہے تو ظاہر ہے کہ اضطراب نہیں ہے، اضطراب کا تو مطلب یہ ہے کہ روایت فی الواقع کسی ایک سے مروی ہو، لیکن بعض رواۃ کچھ کہتے

ہوں اور بعض کچھ اور جب فی الواقع دونوں سے روایت مان لی، تو دونوں طریق ثابت و محفوظ ہوئے پھر اضطراب کہاں ہوا

ہماری طرف سے جواب الجواب یہ ہوگا کہ آپ حضرات میں تو دفع اضطراب ہی میں اضطراب ہو گیا، بعض طریق جمع کو اختیار کر رہے ہیں اور بعض طریق ترجیح کو، اب کس کی بات کو صحیح تسلیم کیا جائے، لہذا ثقی نہیں ہوتی سند کا اضطراب علیٰ حالہ قائم رہا، نیز حافظ نے یہ بھی کہا کہ محمد بن جعفر بن الزبیر اور محمد بن عباد بن جعفر دونوں ثقہ ہیں پس یہ انتقال من ثقۃ الی ثقہ ہے جو کچھ مفر نہیں ہے، ہمارا کہنا یہ ہے کہ ان دونوں کا ثقہ ہونا الگ بات ہے ہمارا مقصد تو روادۃ کا اختلاف بیان کرنا ہے کہ بعض روادۃ اس طرح کہہ رہے ہیں اور بعض روادۃ اس طرح، اور یہ صورت حال عدم ضبط پر دلالت کرتی ہے، اسی سے سند میں ضعف پیدا ہو جاتا ہے۔

اس حدیث کا طریق ثانی محمد بن اسحاق کا ہے، یہ بھی اس حدیث کو ولید کی طرح محمد بن جعفر سے روایت کرتے ہیں، اس میں اضطراب اس طرح ہے کہ یہاں پر تو سند اسی طرح ہے جو مذکور ہے، اور مصنف نے اس طریق میں کوئی اختلاف سند بیان نہیں کیا لیکن میں معلوم ہے کہ اس میں بھی اختلاف و اضطراب ہے چنانچہ دارقطنی کی روایت میں اس طرح ہے عن محمد بن اسحق عن الزہری عن عبید اللہ عن ابی ہریرۃ اور ایک طریق میں ہے عن محمد بن اسحق عن الزہری عن سالم عن ابیہ، دیکھیے یہ اختلاف اضطراب فی السند پایا جا رہا ہے، نیز محمد بن اسحق راوی شکم فیہ ہے۔

اس حدیث کا طریق ثالث عامر بن المنذر کا ہے جیسا کہ کتاب میں موجود ہے، عامر سے روایت کر نولے دو ہیں، حماد بن سلمہ اور حماد بن زید، حماد بن سلمہ نے اس کو مرفوعاً نقل کیا اور حماد بن زید اس کو موقوفاً نقل کرتے ہیں، دارقطنی کی رائے یہ ہے کہ روایت مرفوعہ کے مقابلہ میں روایت موقوفہ صحیح ہے، اب سند کے تینوں طریق میں اضطراب معلوم ہو گیا،

دوسرا اضطراب اس حدیث میں باعتبار متن کے ہے، وہ اس طرح ہے کہ حدیث الباب میں تو ہے۔
ثلاثین اور ایک روایت میں ہے خمس مائتین اور ثلاث اور ایک روایت میں ہے اذ ابلغ اسماء ثلاث
اور ایک روایت میں ہے اربعین ثلاث یہ اضطراب فی المتن ہوا، جب یہ صورت حال ہے تو استدلال کیسے
صحیح ہو سکتا ہے۔

حدیث الثقلین کے ہماری طرف سے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں۔

حدیث الثقلین کے جوابات

۱۔ مسلک الاضطراب، ایک جواب یہی ہے کہ اس میں سنداً و مثلاً اضطراب ہے جیسا کہ ابھی تفصیل سے معلوم ہوا۔

۲۔ مسلک التضعیف، چنانچہ ایک بڑی جماعت نے اس کی تضعیف کی ہے جیسے ابن عبد البر، ابن العری، علی بن المدینی، امام غزالی اور اسی طرح ابن دقیق العید اور ابن تیمیہ نے، علامہ زلیحیؒ لکھتے ہیں کہ ابن دقیق العید نے کتاب الامام میں اس حدیث پر تفصیلی کلام کیا ہے اور اس کے تمام طرق کو جمع کیا ہے ہر ایک کی الگ الگ چھان بین کی ہے جس کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ یہ ضعیف ہے، دیکھئے یہ حدیث صحاح ستہ میں سے صرف سنن ابی یوسف میں ہے، اس کے علاوہ صحیح ابن خرمہ، صحیح ابن حبان اور سند احمد میں بھی ہے، امام ترمذیؒ نے فلاف عادت اس حدیث پر کوئی حکم صحت یا حسن کا نہیں لگایا ہے۔

۳۔ مسلک الاجمال یعنی اس حدیث میں اجمال ہے اور حدیث محل سے استدلال صحیح نہیں، یہ جواب امام طحاویؒ کا ہے وہ کہتے ہیں کہ قلہ کئی معنی میں مستعمل ہوتا ہے، اس کے معنی قائمہ رجل، اس جبل، ہر بلند چیز اور اونٹ کا کوبان کے بھی آتے ہیں، نیز قلہ جزہ یعنی گھڑے اور سٹکے کو بھی کہتے ہیں، اور پھر سٹکے بھی کئی طرح کے ہوتے ہیں چھوٹے اور بڑے وہ کہتے ہیں کہ یہاں قلہ جزہ کے معنی میں ہے اور اس سے مراد جزہ کبیرہ ہے، جس کی مقدار ان کے یہاں ڈھائی سو اور ایک قول کی بنا پر تین سو رطل ہے اور قلتین کی مجموعی مقدار پانچ سو یا چھ سو رطل ہے، ہم نے کہا کہ قلہ تو سب طرح کا ہوتا ہے چھوٹا بھی بڑا بھی، انھوں نے کہا کہ مقام ہجر کا قلہ مراد ہے جو عرب میں مشہور ہے، چنانچہ ایک روایت میں قتال ہجر کی تصریح ہے جیسا کہ ابن عدی کی کتاب الکامل میں ہے، علامہ زلیحیؒ نے جواب دیا کہ اس کی سند میں مغیر بن سقلاب سے جو منکر الحدیث ہے۔

۴۔ مسلک الاول یعنی یہ حدیث مآول ہے حدیث کے معنی وہ نہیں ہے جو آپ کہتے ہیں کہ پانی ناپاک نہیں ہوتا ہے، بلکہ لم یحمل الغیث کے معنی ہیں کہ مار قلیل چاہے دو ٹکڑوں کے برابر ہی کیوں نہ ہو وہ نجاست کا تحمل نہیں ہوتا، اس کو برداشت نہیں کر پاتا اور ناپاک ہو جاتا ہے، اور اس میں قلتین کی کوئی تعمین نہیں ہے بلکہ مراد ہر قلیل پانی ہے، یہ جواب صاحب ہدایہ نے اختیار کیا ہے وہ کہنے لگے کہ صاحب ہدایہ تو ضعیفی میں وہ تو کہیں گے ہی، ہم نے کہا کہ علامہ طبریؒ جو شافعی ہیں اور مشہور شارح مشکوٰۃ ہیں انھوں نے

لہ ہما سے استاذ محترم حضرت مولانا امیر احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے درس ترمذی میں حدیث قلتین پر کلام کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ ہم اس حدیث کے جو جوابات دیں گے ان میں سے ہر جواب کو مسلک کے ساتھ تعبیر کریں گے مثلاً مسلک الاضطراب

مسلک الاجمال وغیرہ چنانچہ ان ہی کے اتباع میں رہنے لگی، یہی طرز اختیار کیا۔ یغفر اللہ لنا ولہم۔

بھی اس معنی کا احتمال لکھا ہے۔

۵۔ مسلک المعارضة بالروایات العیض، یعنی ہم اس حدیث کے مقابلے میں صحیح اور قوی روایات اس کے خلاف پیش کرتے ہیں، جن کی صحت میں کوئی کلام نہیں ہے۔ مثلاً ایک حدیث المستفیظ من النوم ہے جس کا مضمون یہ ہے کہ جب آدمی سو کر اٹھے تو پانی کے برتن میں ہاتھ بغیر دھوئے نہ ڈالے اس میں ہاتھ ڈالنے کی ممانعت مطلقاً کی گئی ہے خواہ اس پانی کی مقدار قلتین ہو یا کم زائد گھروں کے اندر برتنوں میں قلتین بلکہ اس سے بھی زائد پانی اس زمانے میں جمع رہتا تھا اس کے باوجود یہ حکم دیا جا رہا ہے قلتین اور مادون القلتین کی کوئی تفریق نہیں ہے۔ مثلاً نیز ایک صحیح روایت میں ہے جو آگے ابوداؤد میں بھی تیسرے باب میں آرہی ہے لا بیوت احدکم فی الماء الذی ارجوہ حدیث صحیح بلکہ جملہ صحاح ستہ کی ہے اس حدیث میں ماراؤد میں خواہ وہ قلتین سے کم ہو یا زائد مطلقاً پیشاب کرنے سے تاکید کے ساتھ منع کیا ہے، اگر قلتین کا حکم مادون القلتین سے مختلف ہوتا تو اس کی طرف ضرور اشارہ ہونا چاہئے تھا تاکہ لوگ تنگی میں مبتلا نہ ہوں۔

۶۔ مسلک الإلزام بإجمال بعض الحدیث۔ یہ حدیث دراصل سورسباع کے بارے میں وارد ہوئی ہے، جیسا کہ شروع باب میں ہم کہ چکے ہیں اور اس حدیث کا متقاضی یہ ہے کہ سورسباع ناپاک ہو حالانکہ شافعیہ اس کی ناپاکی کے قائل نہیں ہیں، لہذا حدیث کے جزین میں سے ایک کا اجمال اور دوسرے کا اجمال لازم آیا۔

۷۔ مسلک مخالفة الإجماع، یعنی یہ حدیث ایک لحاظ سے اجماع کے خلاف ہے تشریح اس کی یہ ہے جیسا کہ طحاوی میں ہے کہ ایک حبشی بزرگزم میں گر کر مر گیا تھا تو اس وقت حضرت عبداللہ بن زبیرؓ اور ابن عباسؓ نے یہ فیصلہ فرمایا تھا کہ اس کا پورا پانی نکالا جائے اس وقت وہاں پر دوسرے صحابہ کرام بھی موجود تھے، کسی نے اس پر نکیر نہیں فرمائی، اور یہ ظاہر ہے کہ بزرگزم کا پانی قلتین سے زائد ہی ہوگا پھر بھی ناپاک ہو گیا معلوم ہوا کہ قلتین بھی قلیل ہے، کثیر نہیں ہے۔

شافعیہ کی طرف سے کسی نے جواب دیا کہ ہو سکتا ہے کہ نزع بزرگزم کا حکم خروج دم کی وجہ سے دیا گیا ہو یعنی اس حبشی کے بدن سے خون بہنے لگا ہو، ہم کہتے ہیں یہی آخرب وہ قلتین تھا تو کیوں ناپاک ہوا وہ اس کے علاوہ اور بھی مختلف جوابات دیتے ہیں، یہ سب وغیرہ نے اس قصہ کی روایت پر سنداً کلام کیا ہے کہ منقطع ہے اور بعضوں نے کہا کہ خود اہل مکہ اس واقعہ سے ناواقف ہیں یہ قصہ ان کے یہاں مشہور نہیں ہے، اہل کوفہ کو اس کی خبر کیسے ہو گئی جب کہ واقعہ کا تعلق مکہ سے ہے تفصیل امالی الاحبار میں دیکھی جائے۔

ماذا ابن القیم نے ابوداؤد کی شرح تہذیب السنن میں حدیث القلتین پر بہت تفصیلی کلام کیا ہے

اور شروع میں یہ لکھا ہے کہ اس حدیث سے استدلال کرنا پندرہ مقامات اور منازل کو طے کرنے پر موقوف ہے۔ جواب تک طے نہیں ہو سکے۔ نیز انھوں نے لکھا ہے کہ پانی کے مسئلہ میں عموم بکوی یعنی ابتداء عام ہے سب کو اس کی حاجت ہے اور حدیث القلتین کو روایت کرنے والے صحابہ کی اتنی بڑی جماعت میں بجز عبداللہ بن عمرؓ کے اور کوئی نہیں ہے۔ مشہور روایت میں صرف وہی اس کے راوی ہیں، نیز اس حدیث کو عبداللہ بن عمرؓ کے تلامذہ میں سے سوائے عبداللہ بن مسعودؓ کے اور کوئی روایت نہیں کرتا ہے، بخاری و مسند احمد و ابن ماجہ و ترمذی و نسائی و ابوداؤد و بیہقی و غیرہ میں سے ان کی روایات کے راوی ہیں وہ کہاں گئے، وہ کیوں نہیں اس حدیث کو ان سے روایت کرتے وغیرہ وغیرہ بہت سوال جواب کئے ہیں۔

حدیث القلتین کے سلسلہ ہیں حضرت گنگوہی کی رائے گرامی

ہمارے حضرت اقدس گنگوہی نور اللہ مرقدہ نے حدیث القلتین کے بارے میں ایک الگ ہی مسلک اختیار فرمایا۔ وہ یہ فرماتے ہیں کہ نجاست مار کے اندر اصل مبتلی بہ کی رائے کا اعتبار ہے۔ حضرت مولانا یحییٰ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کو کب میں تحریر فرماتے ہیں کہ جب ترمذی شریف میں حدیث القلتین آئی تو حضرت نے اپنے شاگردوں سے ایک مختصر ماحولہ حضرت کو دیا جو طولاً و عرضاً تقریباً چھ باشت تھا اور کھدوانے کے بعد قلتین پانی اس میں ڈالا گیا پھر اس کی ایک جانب کی تحریک کی گئی جس سے جانبِ آخر متحرک نہیں ہوئی تو اس پر حضرت نے فرمایا کہ حدیث القلتین ہمارے خلاف نہیں ہے لہذا کسی جواب کی حاجت نہیں ہے۔ حضرت اقدس گنگوہی کی طبیعت حدیث کی توجہات کی طرف خوب مچتی تھی نسبت تضعیف روایت یا رواۃ کی طرف دہم منسوب کرنے کے اور حضرت کو احادیث کی توجہ میں بہت بڑا ملکہ حاصل تھا۔ بہر حال حضرت گنگوہی کا یہ جواب ہے اور حضرت نے اس پر اور بھی تفصیلی کلام فرمایا ہے۔ کو کب میں دیکھا جاتے لیکن ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کا میلان اس طرف نہیں ہے جیسا کہ حاشیہ کو کب کے دیکھنے سے معلوم ہو سکتا ہے۔

بَاب مَا جَاءَ فِي بَعْضِ بَضَائِعِ

⑤

احکام الیاء کے سلسلہ کا یہ وہ باب ثانی ہے جس میں مصنفؒ نے مالکیہ کا مستدل ذکر فرمایا ہے۔ پہلے باب میں شافعیہ و حنابلہ کا مستدل گذر چکا ہے۔

۱۔ عن ابی سعید الخدری عنی انما قیل لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و سلموا عن حضور صلی اللہ علیہ وسلم

سے عرض کیا گیا کہ کیا ہمیں بر بضاعہ کے پانی سے وضو کرنا چاہئے، حالانکہ وہ ایک ایسا کنواں ہے جس میں گندگیاں جھل کے چیتھڑے اور اسی طرح مردار جانور کتے اور دوسری گندی چیزیں اس میں ڈالی جاتی ہیں تو اس پر آپ نے ارشاد فرمایا کہ پانی طاہر و مطہر ہے کوئی چیز اس کو ناپاک نہیں کرتی ہے۔

قولہ استخوانہ یہ صیغہ جمع شکم اور واحد مذکر حاضر دونوں طرح مروی ہے، لیکن اجماع صیغہ شکم ہے اور بصیغہ واحد حاضر خلاف ادنیٰ اور طریقہ سوال کے خلاف ہے بڑوں سے اس طرح سوال کرنا مناسب نہیں ہے بضاعۃتاً باسم کے ضمہ اور کسرہ دونوں طرح منقول ہے، مشہور ضمہ ہے یہ آثار مدینہ میں سے ایک مشہور کنواں ہے بعض کہتے ہیں بضاعۃ صاحب بر کنویں کے مالک کا نام ہے، اور بعضوں نے کہا کہ یہ اس جگہ کا نام ہے جہاں پر یہ کنواں ہے، منقول ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی وضو کا خصالہ اور لعاب دہن اس میں ڈالا ہے اور آپ اس کنویں کے پانی کو مریض کو صحت کی نیت سے پینے کے لئے فرماتے تھے جیغیج یعنی ڈالے جاتے ہیں لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ قصد اڈانے جاتے ہیں اور لوگ ایسا کرتے ہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ اس کنویں کا محل وقوع کچھ ایسا نشیب میں تھا کہ ہو اور سیلاب کے پانی نے کوڑیوں پر کی گندی چیزیں اس میں جا گرتی تھیں، اسلئے کہ پانی کو گندا کرنے کے لئے کوئی سمجھدار آدمی تیار نہیں ہو سکتا، غیر مسلم بھی ایسا نہیں کر سکتے چہ جائیکہ مسلمان، شراح نے اسی طرح لکھا ہے جیغیج یہ جمع ہے جیغۃ بالکسر کی جس کے معنی ہیں جیغ کے چیتھڑے۔

قولہ الماء طہور ولا ینجس شیء، پانی کے مسئلہ میں ائمہ اربعہ میں سب سے زیادہ توحیح مالکیہ کے یہاں ہے، اس حدیث سے

حدیث بر بضاعہ سے مالکیہ کا استدلال اور دوسرے ائمہ کا اس سے اعتذار

وہ حضرات استدلال کرتے ہیں کہ حدیث میں مار قلیل و کثیر کی کوئی تفریق نہیں کی گئی، ہر پانی کے بارے میں یہی کہا گیا ہے کہ وہ ناپاک نہیں ہوتا ہے لیکن اس میں یہ اشکال ہے کہ تغیر و صف کے بعد تو ان کے یہاں بھی ناپاک ہو جاتا ہے اس لئے انہوں نے یہ کہا کہ تغیر و صف والی شکل مستثنیٰ ہے اس لئے کہ اسی حدیث میں دار قطنی کی ایک روایت میں (لا یمنع علی ریحہما او طعمہما کی زیادتی موجود ہے اور اب مطلب یہ ہو گیا کہ مار قلیل ہو یا کثیر ناپاک نہیں ہوتا الا یہ کہ اس کا کوئی وصف بدل جائے، دوسرا فریق یہ کہتا ہے کہ اس حدیث سے آپ کا استدلال دار قطنی کی استثناء والی روایت کے بغیر ممکن نہیں ہے اور دار قطنی کی روایت ضعیف ہے وہ قابل استدلال نہیں ہے۔

شافعیہ و حنابلہ نے اپنے مسلک کے پیش نظر کہا کہ اس حدیث میں مار سے مراد مطلق پانی نہیں ہے

بلکہ وہ پانی مراد ہے جو سسول غرض ہے یعنی مار بر بضاہ، لہذا مطلب یہ ہوا کہ بر بضاہ کا پانی پاک ہے لا ینجسہ شیئاً اور اس کی وجہ وہ یہ بتلاتے ہیں کہ بر بضاہ بڑے قسم کا کنواں تھا، اس کا پانی کسی حال میں قلتین سے کم نہ تھا، پس اسی لئے حضور نے فرمایا کہ کوئی چیز اس کو ناپاک نہیں کر سکتی، ہاں تغیر وصف کے بعد تو بالاجماع ناپاک ہو جاتا ہے اس لئے وہ صورت خارج ہے۔

اخلاف نے اس حدیث میں اپنے مسلک کی روشنی میں کہا کہ بات تو یہی ہے جو شافعیہ کہہ رہے ہیں کہ اس حدیث میں پانی سے بر بضاہ کا پانی مراد ہے، مگر حدیث میں اس پر عدم نجس کا جو حکم لگا ہے وہ اس وجہ سے نہیں کہ وہ قلتین ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ اس کنویں کا پانی بوجہ کثرت استعمال کے بمسنزدہ جاری تھا اور مار جاری وقوع نجاست سے ناپاک نہیں ہوتا چنانچہ شراح نے لکھا ہے کہ متعدد بساتین بنو ساعد کو اس کنویں کے ذریعہ سیراب کیا جاتا تھا کہتے ہیں وہ پانچ بار گتے پانی کے جاری ہونے کا مطلب یہ نہ سمجھا جائے کہ وہ نہر کی طرح جاری تھا بلکہ مطلب وہ ہے جو اوپر لکھا گیا، اس کنویں کے پانی کے جاری ہونے کو امام طحاویؒ نے واقعی سے نقل کیا ہے، وہ یہ کہتے ہیں کہ واقعی کا قول حجت نہیں ہے، ہم یہ کہتے ہیں کہ واقعی کا قول کم از کم تاریخ میں حجت ہے، احکام شرعیہ میں نہ یہی اور یہ بات یعنی اس کے پانی کا جاری ہونا تاریخ یعنی تاریخ بر بضاہ سے متعلق ہے۔

حدیث بر بضاہ کے بارے میں امام طحاویؒ کی رائے | ایک بات یہاں پر بہت اہم ہے جس کی طرف امام طحاویؒ نے

اشارہ فرمایا ہے، وہ یہ کہ مالکیہ کا استدلال اس حدیث سے اس وقت صحیح ہے جب حدیث میں یہ مراد ہو کہ مذکورہ نجاست اس کے اندر فی الحال موجود ہیں اس لئے کہ ان کا مسلک یہی تو ہے کہ مار قلیل ہو یا کثیر وقوع نجاست کے بعد نجاست کے اس میں ہوتے ہوئے تا دقیکہ اس پانی میں تغیر پیدا ہونا ناپاک نہیں ہوتا اور یہاں پر ایسا نہیں ہے اس لئے کہ یہ بات عند العقل محال ہے کہ کسی کنویں میں اتنی کثیر نجاست واقع ہو جائے اور پھر اس کا پانی تغیر نہ ہو بلکہ تغیر ضروری ہے، اور تغیر کے بعد پانی سب کے نزدیک ناپاک ہو جاتا ہے، لہذا حدیث کے معنی یہ متعین ہیں کہ صحابہ کی مراد یہ ہے کہ یا رسول اللہ! بر بضاہ ایسا کنواں ہے جس میں اس طرح کی نجاستیں واقع ہو جاتی ہیں، اور پھر کثرت استعمال کی وجہ سے وہ سب نکل جاتی ہیں تو اب ان نجاست کے نکلنے کے بعد ہم اس کے پانی کو ناپاک قرار دیں یا پاک؟ حضور نے فرمایا نہیں! پاک قرار دیا جائے، لہذا انباء طہور لا ینجسہ شیئاً کے معنی یہ ہوتے کہ کنواں ناپاک ہونے کے بعد ہمیشہ ہمیشہ کے لئے ناپاک نہیں ہو جاتا بلکہ آخر راج نجاست کے بعد پاک ہو سکتا ہے جیسا کہ آپ نے ایک دوسری حدیث میں ارشاد فرمایا المؤمن

لا یُجسّس ان کے بھی یہ معنی نہیں ہیں کہ مومن ناپاک نہیں ہوتا بلکہ مراد یہ ہے لایق غیثاٰی بعد القطعہ علیٰ ہذا القیاس کنویں کا پانی، یہ مطلب نہیں کہ ناپاک ہی نہیں ہوتا بلکہ ناپاک باقی نہیں رہتا، لہذا ماسکبہ کا استدلال اس حدیث سے بے محل ہے ہذا ما قالوا لعلیٰ دی میں کہتا ہوں اسی طرح شافعیہ نے اس حدیث کا جو عذر اپنے مسلک کے مطابق بیان کیا تھا کہ بربضاء کا پانی تلتین تھا اس لئے ناپاک نہیں ہوا امام طحاوی ج کی مذکورہ بالا تقریر کے بعد یہ اعتذار بھی سہاڑا مشوراً ہو جاتا ہے۔

اب امام طحاوی کی اس تقریر پر یہ اشکال ہو گا کہ اگر مراد یہ ہے کہ اخراج نجاست کے بعد صحابہ یہ سوال کر رہے ہیں کہ پانی پاک ہے یا ناپاک؟ تو اب سوال کی بات ہی کیا رہ گئی ہے، جب نجاستیں نکال دی گئیں تو پاک ہو ہی گیا، جواب یہ ہے کہ اخراج نجاست کے بعد بھی یہ مقام محل سوال ہے اس لئے کہ عقل و قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ کنواں کوئی سا بھی ہو ایک مرتبہ ناپاک ہونے کے بعد باوجود اخراج نجاست کے پھر وہ آئندہ کبھی پاک نہ ہو اس لئے کہ کنویں کے اندر کا جو گارا مٹی ہے اور کنویں کی چاروں طرف کی جو دیواریں ہیں وہ ایک بار ناپاک ہو چکی ہیں، اخراج نجاست اور نزع مار کے باوجود وہ دیواریں اور مٹی کیسے پاک ہو سکتی ہیں لہذا ایک بار کنواں ناپاک ہو کر ہمیشہ کے لئے ناپاک ہونا چاہیے، تو اس خیال کی جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تردید فرمائی کہ قیاس کا تقاضا کچھ بھی ہو لیکن حکم شرعی اور مسئلہ یہ ہے کہ اگر کنواں دو قورع نجاست سے ناپاک ہو جائے تو اخراج نجاست اور نزع مار کے بعد اس کنویں کے پانی کو پاکی کا حکم دیا جاتا ہے۔

حدیث کی مذکورہ بالا تشریح و تقریر کے بعد حدیث بربضاء خفیفہ کا مسئلہ کھلانے کی مستحق ہو جاتی ہے چنانچہ علامہ عینیؒ نے ایک جگہ لکھا ہے وعلیہ عملیٰ للنفیۃ ای بعد تعین المراد، واللہ اعلم۔

ایک بات یہ بھی معلوم ہوئی کہ حدیث الباب اپنے عموم پر اگر تم میں سے کسی کے نزدیک بھی نہیں ہے بلکہ ہر ایک نے اس میں اپنے مسلک کے مطابق قید لگا کر اس سے استدلال یا اعتذار کیا ہے۔

۲۔ حدثنا احمد بن ابی شعیبہ عن قتیبہ بن سعید عن عبد اللہ بن عبد اللہ، اس حدیث کی سند میں یہ راوی ہے اس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ مجہول ہے، بعضوں نے کہا کہ مستور ہے، اور ان کے نام میں اختلاف ہے، بعض نے کہا عید اللہ، اور بعض کہتے ہیں عبد اللہ، پھر باپ کے نام میں بھی دو قول ہیں، ایک عبد اللہ دوسرا عبد الرحمن، اس طرح چار قول ہو گئے، ۱۔ عبید اللہ بن عبد اللہ، ۲۔ عبید اللہ بن عبد الرحمن، ۳۔ عبید اللہ بن عبد الرحمن، ۴۔ عبد اللہ بن عبد الرحمن، عبد اللہ بن عبد الرحمن، اور پانچواں قول یہ ہے کہ ان کا نام عبد الرحمن بن رافع ہے۔

حدیث بربضاء صحیحہ و تقم کے اعتبار سے | ترمذی میں نہیں ہے امام ترمذی نے اس کو حسن

کیا ہے اور امام احمد نے اس کی تصحیح کی ہے، البتہ ابن القطان نے راوی مذکور کی وجہ سے اس حدیث کو معطل قرار دیا ہے۔ اور یہ پہلے آپکا کہ اس حدیث میں دارقطنی کی ایک روایت میں إلا ما غلب علی ما یجوز و طعنہ کی زیادتی ہے اور یہ بھی آپکا کہ یہ زیادتی ضعیف ہے، کیونکہ اس میں رشیدین بن سعد ہے جو متروک ہے۔
قال ابو داؤد وسمعت قتیبہ بن شیبہ شیخ مصنف کہتے ہیں کہ میں نے بر بضاعہ کے نگراں سے اس کنویں کی گہرائی کے بارے میں سوال کیا کہ اس میں زائد سے زائد پانی کتنا رہتا ہے تو اس نے کہا إلی الغلّة یعنی ناف کے قریب تک، اور بتایا کہ جب کم ہو جاتا ہے تو تقریباً گھٹنوں تک رہ جاتا ہے۔

اس کے بعد امام ابو داؤد فرماتے ہیں کہ جب میری مدینہ طیبہ حاضری ہوئی تو میں بھی اس کنویں کی زیارت کے لئے گیا، امام ابو داؤد نے یہ اہتمام فرمایا کہ اپنی چادر کے ذریعہ اس کے عرض کو ناپا، ناپنے کی شکل یہ بتا رہے ہیں کہ اول میں نے اپنی چادر کو اس کنویں کے منہ پر پھیلا دیا، پھر بقنا حصہ کنویں پر تھا اس کپڑے کو ناپ لیا جس سے اس کا عرض معلوم ہو گیا، جو چھ ذراع تھا، اور کہتے ہیں کہ میں نے اس باغباں سے جس نے مجھے اس کنویں تک پہنچایا تھا سوال کیا کہ اس کنویں میں کوئی تعمیری تغیر ہوا ہے یا اسی بنا پر قائم ہے جو عہد نبوی میں تھی؟ تو اس نے بتلایا کہ یہ اسی حال پر ہے، امام ابو داؤد کہتے ہیں میں نے اس میں جھانک کر دیکھا تو اس کے پانی کو متغیر اللون پایا، باغات میں جو کنویں ہوتے ہیں ان میں چونکہ درختوں کے پتے گرتے رہتے ہیں اس لئے پانی کی رنگت میں تغیر آتی جاتا ہے، بظاہر یہ اس کا اثر تھا۔

یہاں پر ایک مسئلہ ہے وہ یہ کہ مار مخلوط بشی، طاہر سے طہارت جائز ہے یا نہیں؟ ائمہ ثلاثہ کہتے ہیں اگر پانی میں کوئی پاک چیز مل جائے جس سے پانی کا وصف متغیر ہو جائے جیسے صابون یا خطمی کا پانی تو اس سے طہارت و وضو غسل جائز نہیں، حنفیہ کے نزدیک جائز ہے اور یہی ایک روایت امام احمد سے ہے، چنانچہ اس کتاب میں ابواب الغسل کے اندر ایک مستق باب اس سلسلہ کا آ رہا ہے باب فی الجنب یغسل رأسه بالخطمی۔

امام ابو داؤد اور ان کے شیخ قتیبہ دونوں نے اس کنویں کی تحقیق حال کا جو اہتمام فرمایا وہ اس وجہ سے کہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کا ایک مبارک کنواں ہے، مشہور آثار مدینہ میں سے ہے اور طہارت مار و نجاست مار کا ایک مسئلہ شرعیہ اس سے وابستہ ہے لہذا اسکے شایان اسکے ساتھ معاملہ کیا گیا۔

اور نیز یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ وہ ایک بڑے قسم کا کنواں تھا جس کے اندر پانی کثیر تھا، بظاہر یہ کہنا چاہتے ہیں کہ قلین سے کم نہ تھا اسی لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکے عدم نجاست کا حکم فرمایا، ہم کہتے ہیں کہ اسکے پانی کی کثرت سے ہمیں انکار نہیں باوجود کثرت کے وہ بات ہے جس کو حنفیہ کہتے ہیں ماء لا مکان جاری فی البساتین اور دراصل اس کے عدم نجاست کا یہی منشاء ہے۔

بَابُ الْمَاءِ لَا يَجْنِبُ

(۵)

ترجمہ الباب کی تشریح اور اس کی غرض | یہ ترجمہ بلفظ الحدیث ہے۔ آگے حدیث میں
 یہی لفظ آرہے ہیں، احقر کی رائے یہ ہے کہ
 چونکہ نجاست کی دو قسمیں ہیں، حسیہ اور معنویہ، تو گزشتہ دو بابوں میں اس پانی کا ذکر تھا جو نجاست حسیہ
 سے متاثر ہوا ہو یہاں سے اس پانی کا حکم بیان کرتے ہیں جو نجاست معنویہ سے متاثر ہوا ہو، نجاست
 معنویہ سے مراد حدث اور جنابت ہے یعنی وہ پانی جس کے ذریعہ سے حدث اصغر یا اکبر کا ازالہ کیا گیا
 ہو وہ پانی پاک ہے یا ناپاک، اور آپ جانتے ہی ہیں کہ اس قسم کے پانی کو فقہاء کی اصطلاح میں ماء مستعمل
 کہا جاتا ہے تو گویا مصنف کی غرض اس باب سے ماء مستعمل کا حکم بیان کرنا ہے۔

ماء مستعمل میں مذاہب ائمہ | ماء مستعمل کا مسئلہ اختلافی ہے، امام مالک کا مشہور قول یہ ہے کہ
 طاهر و مطہر ہے اور امام شافعی و احمد کا رائج قول یہ ہے کہ طاهر
 ہے مطہر نہیں ہے، اور حنفیہ کے یہاں تین روایات ہیں مشہور اور رائج یہی ہے کہ طاهر ہے مطہر نہیں ہے
 یہ امام صاحب سے امام محمد کی روایت ہے، اور دوسری روایت امام صاحب کی جس کے راوی امام ابو یوسف
 اور حسن بن زیاد ہیں یہ ہے کہ وہ نجس ہے، لیکن حسن بن زیاد سے نجاست غلیظہ اور ابویوسف سے نجاست خفیفہ منقول ہے۔

عن ابن عباس قال اغتسل بعض اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الماء بعض من ماء حضرت
 ابن عباس کی خالہ حضرت یمونہؓ ہیں جیسا کہ دارقطنی وغیرہ کی روایت میں ہے، اور چونکہ یہ ان کے محرم تھے
 اس لئے اندر کی بات نفل کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضرت یمونہؓ نے ایک برتن کے پانی
 سے غسل فرمایا، اس کے بعد اسی پانی سے وضو یا غسل کے لئے حضور تشریف لائے، اس پر حضرت یمونہؓ نے
 عرض کیا کہ یہ میرے غسل کا بچا ہوا پانی ہے اور میں نے اس سے غسل جنابت کیا ہے، مطلب یہ تھا کہ
 آپ اس کو استعمال نہ فرمائیں، اس پر آپ نے ارشاد فرمایا ان الماء لا یجنب یعنی اگر مٹی کسی پانی کو استعمال
 کرے تو جو پانی باقی رہ گیا ہے اس کو مٹی نہیں کہا جائے گا وہ تو اپنے حال یعنی طہارت پر قائم ہے۔

لے ترجمہ الباب کی یہ غرض مصنف کی تراجم کی ترتیب کے پیش نظر ہے کہ یہاں بحث طہارۃ الماء و نجاست الماء کی چل رہی ہے بخلاف
 ترمذی شریف کے وہاں کی نوعیت دوسری ہے، امام ترمذی نے حدیث الباب کو باب فضل طہور المرأة کے ذیل میں ذکر فرمایا ہے
 اور انہوں نے اس حدیث پر ترجمہ قائم کیا ہے باب الرخصة فی ذلک یعنی جواز الوضوء بفضل طہور المرأة وہاں یہ دقت استنباط
 اور باریک بینی نہیں چلے گی ۱۲

حدیث کی ترجمہ الباب سے مطابقت

اب یہاں سوال یہ ہے کہ حدیث کو ترجمہ الباب سے مطابقت کیسے ہے، کیونکہ ترجمہ سے مقصود

تو مار مستعمل کا حکم بیان کرنا ہے تو کیا یہ باقی پانی مار مستعمل تھا؟ جواب یہ ہے کہ یہ پانی تو واقعی مستعمل نہیں تھا لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جو الفاظ ارشاد فرمائے ہیں الماء لا یجنب اس سے یہ مفہوم نکلتا ہے، اس لئے کہ پانی کے جہنی نہونے کا کیا مطلب؟ یہی تو مطلب ہے کہ جنابت کے اثر اور جنابت میں استعمال کرنے سے پانی متاثر نہیں ہوتا، گویا ترجمہ الباب لفظ حدیث سے مترشح ہو رہا ہے، اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ جب محدث یا جہنی پانی کے برتن میں ہاتھ ڈال دے گا تو اس لحاظ سے وہ پانی مستعمل ہو جائے گا، کیونکہ ہاتھ ڈالنے والا جہنی ہے اور یہاں بھی بظاہر ایسا ہی ہوا ہو گا کہ حضرت یسویٰ نے غسل کے شروع میں اپنے ہاتھ اس میں ڈالے ہوں گے اور ہاتھوں میں ظاہر ہے جنابت کا اثر تھا لہذا یہ پانی مستعمل ہوا، غرضیکہ اثبات ترجمہ کے لئے صریح مطابقت ضروری نہیں ہے بلکہ ترجمہ کی طرف حدیث میں اشارہ ہو جانا بھی کافی ہے۔

قولہ فی جفنتہ، حضرت نے بذل میں اس کی توجیہ اس طرح فرمائی ہے اسی مصدقہ یدھانی جفنتہ یعنی برتن میں ہاتھ ڈال کر پانی لے رہی تھیں اور دارقطنی کی روایت میں فی کے بجائے لفظ من ہے، وہ تو بالکل صاف ہے محتاج تاویل نہیں ہے حضرت نے جو تاویل فرمائی اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں پر ظرفیت حقیقی مستعد ہے اس لئے کہ یہ بات سمجھ میں آنے والی نہیں ہے کہ حضرت یسویٰ نے پانی کے ٹپ میں اندر بیٹھ کر غسل فرمایا، ہوا اور پھر بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس سے وضو یا غسل کا ارادہ فرمائیں یہ لطافت کے قطعاً خلاف ہے لا ینجب یہ باب افعال سے بھی ہو سکتا ہے اس صورت میں بھم الیاء ہو گا، اور مجرّد سے بھی ہو سکتا ہے، مجرّد میں اس کا مصدر باب فتح اور سمع اور کرم نیزوں سے آتا ہے۔

باب لبول فی الماء الزاکد

ح

حدیث الباب مسلک احناف کی واضح دلیل | یہ وہ تیسرا باب ہے جس کے بارے میں پہلے آچکا کہ اس سے حنفیہ کے مسلک کی تائید

ملے لیکن کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ ظاہر یہ ہے کہ حضرت یسویٰ نے غسل کے وقت اس برتن میں ہاتھ دھوئے کے بعد ڈالے ہوئے دھوئے پہلے ان کا برتن میں ہاتھ ڈالنا ان کی شان سے بعید ہے لیکن حضور کے الفاظ ان الماء لا ینجب واقعہ پر اجماعی طرح اسی وقت منطبق ہوتے ہیں جب انہوں نے ہاتھ برتن میں قبل غسل ڈالے ہوں اور الفاظ نبوی ہی کے پیش نظر ترجمہ الباب کا اثبات ہوا کرتا ہے۔

ہوتی ہے حدیث الباب میں مار داکم میں پیشاب کرنے سے منع کیا گیا ہے اور یہ کہ پیشاب کر کے اس کو ناپاک نہ کیا جائے، اب ہم کہتے ہیں کہ دیکھئے آپ نے مطلقاً مار داکم میں پیشاب کرنے سے منع فرمایا اب وہ مار داکم قلتین بھی ہو سکتا ہے اور اس سے کم و زائد بھی آپ کی جانب سے اس میں کوئی تخصیص نہیں کی گئی ابن دینار القتیہ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حنفیہ کا مستدل ہے، نیز وہ لکھتے ہیں۔

امام شافعیؒ اس کو مادون القلتین کے ساتھ عقیدہ کرتے ہیں، امام مالکؒ چونکہ الماء طہور لا ینجس شئی دالی روایت سے استدلال کرتے ہیں اور گویا وہ ان کے موافق ہے، اور ظاہر ہے کہ حدیث الباب اس کے خلاف ہے کیونکہ اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ پانی ناپاک ہو جاتا ہے، اس لئے مالک نے اس حدیث کا حل یہ سوچا کہ اس کو صرف کراہت پر محمول کیا جائے یعنی گونا پاک نہیں ہوگا لیکن کرنا نہیں چاہئے، مکر وہ ہے شافعیہ نے اپنے مسلک کے مطابق یہ تاویل کی کہ یہ حدیث اس پانی پر محمول ہے جو مادون القلتین ہو، قیاس کا تقاضہ تو یہ تھا کہ شافعیہ و مخالفہ دونوں کا جواب ایک ہی ہوتا کیونکہ دونوں قلتین کے قائل ہیں، لیکن امام احمدؒ نے یہ نہیں فرمایا، بلکہ انھوں نے ایک اہدبات فرمائی وہ یہ کہ مقدار قلتین وقوع نجاست سے اگرچہ ناپاک نہیں ہوتا جب تک کہ تغیر واقع نہ ہو، لیکن بول آدمی اس سے مستثنیٰ ہے یعنی بول آدمی کے وقوع سے قلتین بھی ناپاک ہو جاتا ہے، ہاں اس کے علاوہ دوسری نجاست کا حکم وہی ہے جو امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ قلتین ناپاک نہ ہوگا اس سے کم ناپاک ہو جائے گا، غرضیکہ حدیث عند الجمهور مآذول اور عقیدہ ہے بخلاف احناف کے کہ انکی تودیل ہی ہے۔

طہارت الماء کے مسئلہ میں حنفیہ کے دلائل | نیز حنفیہ کے مسلک کی تائید حدیث المستیقظ من النوم سے بھی ہوتی ہے اس لئے کہ اس کا حاصل بھی

یہی ہے جو حدیث الباب کا ہے کہ برتن میں جو پانی رکھا ہوا ہے جو کہ مار داکم ہے اس میں ہاتھ بغیر دھوئے نہ ڈالے جائیں، یہاں پر بھی قلتین اور مادون القلتین کی کوئی تفریق نہیں کی گئی ہے اور اسی طرح دلوایہ کلب دالی روایات بھی مطلق ہیں، اور یہ تینوں حدیثیں جو حنفیہ کا مستدل اور مأخذ ہیں صحت و قوت کے اعتبار سے حدیث القلتین کے مقابلہ میں بہت اونچی ہیں متفق علیہ ہیں ان کی صحت میں کوئی کلام نہیں ہے۔

قولہ لا یبول فی احدکم مہور کے نزدیک بول کی تخصیص نہیں ہے، غلط کا بھی یہی حکم ہے بلکہ وہ اور بھی زیادہ سخت ہے، ایسے ہی فی الماء الداکم میں سب صورتیں داخل ہیں براہ راست مار داکم میں پیشاب کرے یا اس کے قریب بیٹھ کر کرے جس سے وہ بہکر اس میں پہنچ جائے یا کسی برتن میں پیشاب کر کے اس برتن سے اس میں ڈالے اور یہ سب چیزیں عقلی بدیہی اور ظاہریں مزید دلیل کی محتاج نہیں ہیں، لیکن یہاں پر ظاہر یہ ہے کہ اپنی ظاہریت خوب دکھائی اور انھوں نے کہا کہ یہ حکم بول کے ساتھ خاص ہے

فانطاس میں داخل نہیں ہے اسی طرح براہ راست مار داکم میں پیشاب کرنا ممنوع ہے برتن وغیرہ میں کر کے اس میں ڈالے تو کوئی حرج نہیں ہے، اس کا منشاء صرف جمود علی الظاہر ہے۔

باب کی دونوں حدیثوں کے مفہوم اور مقتضی میں فرق

جمع بین الغسل والمبول سے ہے یعنی پہلے مار داکم میں پیشاب کرے اور پھر اس سے غسل کرے، منفرداً ہر ایک کی مانعت نہیں ہے، چنانچہ مار داکم سے غسل کرنے میں کچھ بھی حرج نہیں ہے اور دوسری حدیث جو آگے آرہی ہے اس میں بجائے شر کے واؤ کے ساتھ ہے اور منہ کے بجائے فیدہ ہے ولا یغسل فیدہ اس دوسری حدیث میں ہنہ کا تعلق بول فی الماء الدائم اور اغتسال فی الماء الدائم ہر ایک سے ہے یعنی مار داکم میں نہ پیشاب کرے اور نہ اس میں داخل ہو کر غسل کرے دونوں صورتوں میں پانی گندہ ہوگا

شرح السند | قولہ فی حدیث هشام یہ اس سند میں ایک نیا سا لفظ آیا ہے جو عام طور سے نہیں ہوتا ہے اس کے مطلب میں دو قول ہیں، حضرت گنگوہی کی تقریر میں ہے ای فی حدیث هشام الطویل والمذکور فیہنا جاز لا متناہی یعنی اس حدیث میں یونس کہتے ہیں کہ زائدہ نے مجھ سے هشام کی ایک طویل حدیث بیان کی جس کا ایک حصہ وہ ہے جو یہاں ذکر کیا جا رہا ہے، دوسرا مطلب اس کا وہ ہے جو حضرت نے بذلی میں تحریر فرمایا ہے فی حدیث هشام ای من حدیث لا من حدیث غیرہ مطلب یہ ہے کہ زائدہ کے اس حدیث میں بہت سے شیوخ ہیں جن سے زائدہ کو یہ حدیث پہنچی، منغلہ ان کے ہشام بھی ہیں اور زائدہ کہتے ہیں کہ میں یہاں جو حدیث بیان کر رہا ہوں، وہ اپنے شیخ ہشام سے نقل کر رہا ہوں گو یہ حدیث دوسروں سے بھی مجھے پہنچی ہے۔

باب الوضوء لبسؤر الکلب

(۳)

سور سباع میں مذاہب ائمہ | کلب سباع بہائم میں سے ہے تو گویا یہاں سے معنی سور سباع کا مسئلہ بیان کرنا چاہتے ہیں اور خاص طور سے کلب دہرہ کا سور جیسا کہ اس سے اگلے باب میں آ رہا ہے۔

سور سباع کے بارے میں ائمہ اربعہ کا اختلاف ہے، امام مالک جملہ حیوانات کے سور کو ظاہر قرار دیتے ہیں، البتہ سور فسنزیر کے بارے میں ادا کے دو قول ہیں، ظاہر اور غیر ظاہر امام شافعی

کے یہاں بھی سور سباع پاک ہے البتہ انہوں نے صرف دو کا استثنا کیا ہے سنزیر اور کلب خفیف کے یہاں سور سباع مطلقاً ناپاک ہے صرف پڑا اس سے ایک خاص عارض کی وجہ سے مستثنیٰ ہے جس کا باب آگے آ رہا ہے اور حنابلہ کے یہاں سور سباع میں دونوں قول ہیں طہارت اور عدم طہارت۔

حدیث الباب میں تین اختلافی مسائل | اس تمہید کے بعد جانتا چاہیے کہ اس ترجمۃ الباب میں تین مسئلے ہیں، اول یہ کہ سور کلب پاک ہے یا

ناپاک، دوسرے یہ کہ اس سے وضو جائز ہے یا نہیں، تیسرے یہ کہ دلوغ کلب کے بعد برتن کے پاک کرنے کا طریقہ کیا ہے؟

سو جانتا چلیے کہ سور کلب جمہور ائمہ ثلاثہ کے یہاں ناپاک ہے، مالکیہ کا اس میں اختلاف ہے، مشہور قول یہ ہے کہ سور کلب سنزیر بلکہ تمام سباع کا سور پاک ہے فیض الباری میں لکھا ہے گویا مالکیہ کے یہاں نجاستِ نور کا باب ہی نہیں ہے، ویسے مالکیہ کے اس میں تین قول ہیں، ۱۔ مطلقاً ناپاک مثل جمہور کے ۲۔ مطلقاً پاک ہے، ۳۔ کلب ملاذون الماتخذ جس کا پالنا جائز ہو گا سور پاک ہے اور غیر ملاذون کا ناپاک ہے، چوتھا قول وہ ہے جو ابن الما جشون مالکی کی طرف منسوب ہے، وہ کلب بدوی و حضری یعنی دیہاتی اور شہری کتب میں منسرق کرتے ہیں کلب بدوی کا سور طہر اور حضری کا غیر طہر ہے۔

مسئلہ ثانیہ یعنی جواز الوضو بسور الکلب، یہ پہلے ہی مسئلہ پر متفرق ہے، جمہور علماء ائمہ ثلاثہ جن کے یہاں سور کلب ناپاک ہے ان کے یہاں اس سے وضو بھی جائز نہیں ہے، اور امام مالک کے یہاں ایک قول کی بنا پر اس سے وضو جائز ہے یہاں دو قول اور ہیں، امام زہری کہتے ہیں بیجوز ان لوہیکن فیہ یا کہ سور کلب کے علاوہ کوئی اور پانی ہو تو جائز ہے، دوسرا قول سفیان ثوری کا وہ فرماتے ہیں هذا ماء و فی النفس مندفع یتوضأ بہ، دیشبہ مد یعنی وہ کہتے ہیں کہ سور کلب پانی ہی ہے لیکن نفس میں اس کی طہارت سے کھٹکا ہے، لہذا اس سے وضو کرے اور ساتھ میں تسبیح کرے۔

مسئلہ ثالثہ میں اختلاف یہ ہے کہ خفیف کے یہاں تو اس برتن کے پاک کرنے کا وہی طریقہ ہے جو دوسری نجاست سے پاک کرنے کا ہے، اور جمہور علماء ائمہ ثلاثہ اس باب کی روایات کے پیش نظر یہ فرماتے ہیں کہ اس میں تسبیح ہونی چاہیے یعنی سات بار دھونا، اور چونکہ ایک روایت میں جو آگے باب میں آرہی ہے تین مذکور ہے اس لئے حنابلہ کے یہاں بجائے سات کے آٹھ بار دھونا ضروری ہے، پھر چونکہ مالکیہ کے یہاں سور کلب پاک ہے اس لئے ان کے نزدیک غسل اناہ کا حکم استحبائی ہے وجوبی نہیں ہے، باقی ائمہ کے نزدیک وجوبی ہے نیز شافعیہ اور حنابلہ مستحب یعنی ایک بار مٹھا سے

مانجھنے کے قائل ہیں اور مالکیہ اس کے قائل نہیں ہیں۔ حاصل یہ کہ یہ حضرات ائمہ ثلاثہ جو روایات الباب پر عمل کے قائل ہیں اور ان کو منسوخ وغیرہ نہیں مانتے وہ احادیث کے اختلاف کی وجہ سے خود آپس میں مختلف ہیں ان سب کا عمل ان تمام روایات پر نہیں ہے البتہ حنا بلہ نے حدیث کے سب اجزاء پر عمل کیا چنانچہ وہ صرف تسبیح نہیں بلکہ تثنیٰ کے قائل ہیں۔ اسی طرح تشریب کے بھی قائل ہیں، یہ تو ہوتے مسائل اور ائمہ کے اختلافات اب رہ گئی بات دلیل کی۔

حنفیہ کی طرف سے احادیث الباب کی توجیہات

موافقت میں ہیں ہماری طرف سے ان کے کئی جواب دیئے گئے۔ اول یہ کہ ان روایات میں اضطراب ہے بعض میں تسبیح ہے اور بعض میں تثنیٰ، اور یہ دونوں قسم کی روایتیں صحاح میں موجود ہیں اور دارقطنی کی ایک روایت میں جو حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً مروی ہے اس میں تخییر مذکور ہے اس طرح یغسل ثلاثاً او خمساً او سبغاً نیز بعض رواۃ نے تشریب کو ذکر کیا ہے اور بعض نے نہیں، بعض روایات میں ہے اولہن بالتراب اور بعض میں ہے آخرہن بالتراب، اور بعض میں ہے احدثهن غرضیکہ ان روایات میں اضطراب مختلف اعتبار سے پایا جاتا ہے، دوسرا جواب یہ دیا گیا کہ ان روایات کو استحباب پر محمول کیا جائے ہمارے یہاں بھی ایک قول استحباب تسبیح کا ہے، اور مشہور جواب یہ ہے کہ یہ احادیث ہمارے یہاں منسوخ ہیں۔ یہ روایات اس زمانہ کی ہیں جب ام کلثب میں تشدید خمی تھی کہ قتل کلاب کا حکم دیا گیا تھا اور بعد میں یہ تشدید اور قتل کا حکم منسوخ ہو گیا لہذا یہ دوسری تشدید یعنی سات بار دھونے کا حکم بھی منسوخ ہو گیا ایک اور قرینہ نسخ کا یہ ہے کہ دارقطنی میں ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً مروی ہے کہ وہ دلو بغ کلب کے بعد برتن کو تین بار دھوتے تھے پس راوی کا عمل اپنی بیان کردہ روایت کے خلاف علامت ہوا کرتی ہے نسخ کی اس نسخ والے جواب کو امام طحاویؒ نے وضاحت سے بیان کیا ہے لیکن اس پر حافظ ابن حجرؒ نے اعتراض کیا اور طحاوی کے جوابات کو فرداً فرداً رد کیا ہے، پھر علامہ عینیؒ نے حافظ کے ایرادات کو الگ الگ رد فرمایا ہے، ایک مناظرہ کی سی شکل ہے جس کو حضرت نے بذل میں ذکر فرمایا ہے۔

حافظ کا اصل اشکال نسخ پر یہ ہے کہ قتل کلاب کا حکم ابتداء ہجرت میں تھا، اور تسبیح وغیرہ کی روایات بعد کی ہیں، کیونکہ ان کے راوی حضرت ابو ہریرہؓ متاخر الاسلام ہیں، سہمہ میں اسلام لائے حاصل یہ کہ قتل کلاب کا حکم ابتداء ہجرت میں تھا، پھر کچھ روز بعد منسوخ ہو گیا تھا، اور یہ تسبیح دلی روایات اس

کے بعد کی ہیں لہذا ان کے منسوخ ہونے کا کیا مطلب؟ ہماری طرف سے جواب دیا گیا کہ اولاً تو تاخر اسلام سے تاخر روایت پر استدلال صحیح نہیں ہے، دوسرے یہ کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی عادت جیسا کہ مشہور بین المؤمنین ہے ارسال کی تھی، یعنی وہ کسی قدیم الاسلام صحابی سے حدیث سنکر بلا واسطہ اس کو نقل کر دیا کرتے تھے اور اسی روایت کو مرسل صحابی کہتے ہیں تو یہاں پر بھی یہ احتمال ہے کہ انہوں نے یہ روایات کسی قدیم الاسلام صحابی سے سنکر بیان کی ہوں، اور فی الواقع یہ روایات اسی زمانہ ابتداء ہجرت کی ہوں، اور اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ ابو داؤد کے اسی باب کے اخیر میں حضرت عبداللہ بن مغفلؓ کی روایت آرہی ہے جس میں وہ یہ فرما رہے ہیں کہ منور مسئلہ اشہ وسلم نے قتل کلاب کا حکم فرمایا۔ **ثُمَّ قَالَ سَأَلَهُمْ وَلَهُمَا الْكِتَابُ** یہ ہے کہ بقول آپ کے قتل کلاب کا حکم ابتداء ہجرت میں تھا، حالانکہ عبداللہ بن مغفلؓ تاخر الاسلام صحابی ہیں تو پھر وہ اگر کوئی کے نقل کر رہے ہیں؟ ظاہر ہے کہ یہاں بھی یہی کہا جائے گا کہ یہ مرسل صحابی ہے، کسی قدیم الاسلام صحابی سے سنکر نقل کر رہے ہیں۔

نظر طحاوی اور اس پر اشکال و جواب | امام طحاویؒ نے ایک بات بطریق نظر فرمائی ہے کہ دیکھیے کتا اگر کسی برتن میں پیشاب پاخانہ کرے

تو وہاں پر تیسع کسی کے یہاں نہیں ہے تو کیا ولوغ کلب کا حکم ان دونوں سے زیادہ شدید ہے، جب وہاں سات بار دھونا ضروری نہیں ہے تو یہاں بھی نہیں ہونا چاہئے، اس پر حافظ صاحب بولے یہ قیاس فی مقابلۃ انفس ہے، علامہ عینیؒ نے اس کا جواب دیا کہ یہ قیاس نہیں ہے بلکہ استدلال بدلالۃ انفس ہے۔

۱۔ قال ابو داؤد وکذا لہ قال ایوب الخ اس حدیث کا مدار محمد بن سیرین پر ہے، پھر ان کے تلامذہ مختلف ہیں، شروع میں ہشام آئے تھے، اس کے بعد معنفؒ دو اور کا ذکر فرما رہے ہیں ایوب اور حبیب کہ جس طرح ہشام نے کہا اسی طرح ان دونوں نے بھی کہا اب سوال یہ ہے کہ تشبیہ کس بات میں ہے؟ کیونکہ یہاں رواقہ کے دو اختلاف ہیں ایک حدیث کے موقوف و مرفوع ہونے کا، دوسرے اولہن بالتراب کا اس لئے کہ بعض نے کہا ہے السابعة بالتراب جیسا کہ قبادہ کی روایت میں آگے آرہا ہے، میرے نزدیک یہاں پر تشبیہ اس ثانی اختلاف میں ہے، مطلب یہ ہوا کہ محمد بن سیرین کے تلامذہ میں سے جس طرح ہشام نے اولہن بالتراب نقل کیا ہے اسی طرح ایوب اور حبیب نے بھی اولہن بالتراب نقل کیا۔

۲۔ حدیث نامہ دھولہ ح و حدیث نامہ محمد بن حبیب الخ یہاں دو سندیں ہیں پہلی سند میں معنفؒ کے شیخ الشیخ معمر ہیں اور دوسری سند میں حماد بن زید اور پھر یہ دونوں روایت کرتے ہیں ایوب مختار فی

سے لہذا ایوب فتح السند میں ہوئے ولعہ و فعا یہ ہے وہ دوسرا اختلاف یعنی معمر اور حماد نے ایوب سمعیانی سے اس حدیث کو بجائے مرفوعاً نقل کیا اور یہ ایوب محمد بن سیرین کے تیسرے شاگرد ہیں گویا ایوب و ہشام اس بات میں تو متفق ہیں کہ انہوں نے حدیث میں اُولَہِیْنِ بِالْشَّرَابِ ذکر کیا لیکن ہشام اور ایوب میں باعتبار رفع اور وقف کے اختلاف ہے، ہشام نے اس روایت کو مرفوعاً اور ایوب نے موقوفاً ذکر کیا۔

۳۔ حدیثنا مرسل بن اسماعیل الخ ابن سیرین کے تلامذہ میں سے یہ قتادہ کی روایت ہے گذشتہ تین تلامذہ کی روایت میں اُولَہِیْنِ بِالْشَّرَابِ تھا اور قتادہ کی روایت میں السابعتا بالشراب ہے۔

قال ابو داؤد واما ابو صالح الخ یہاں سے ان رواۃ کو بیان کر رہے ہیں جن کی روایت میں شراب مطلقاً مذکور ہی نہیں ہے و ابو الشَّیْخِی اس سے مراد والدِ شَیْخِی ہیں جن کا نام عبد الرحمن ہے اور خود شَیْخِی کا نام اسماعیل ہے۔

۴۔ قال ابو داؤد وھکذا قال ابن مفضل بظاہر مطلب یہ ہے کہ عبد اللہ بن مفضل جو اس حدیث کے راوی ہیں جس میں تین مذکور ہے وہ خود بھی اس کے قائل ہیں یعنی ان کا عمل اسی پر ہے کہ آٹھ مرتبہ پاک کیا جائے، بخلاف ابو ہریرہ کے کہ وہ تسبیح کے راوی ہیں مگر ان کا عمل اس پر نہیں تھا جیسا کہ بحث میں گذر چکا بذل میں اس کا یہی مطلب لکھا ہے۔

حضرت ناظم صاحب مولانا سعد اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے احتمالاً ایک اور مطلب بیان کیا ہے وہ یہ کہ قال کا فاعل ابن مفضل نہیں ہے بلکہ قال کی ضمیر راجع ہے راوی کی طرف، مطلب یہ ہے کہ اس سند کے اندر راوی نے بڑی قوت روایت ابن مفضل کہا یعنی ابن المفضل معصرف باللام نہیں کہا، کیونکہ یہ نام دونوں طرح چلتا ہے، عبد اللہ بن مفضل اور عبد اللہ بن المفضل، حضرت ناظم صاحب بڑے ادب تھے اس لئے ان کا ذہن اس مطلب یعنی الفاظ کی باریکیوں کی طرف گیا۔ وَاللَّهِ اعْلَمُ۔

بَابُ سَوْرِ الْهَزَّةِ

(۴)

کلب و ہزہ گو دونوں سبب سے ہیں لیکن دونوں کے سور کے حکم میں بڑا فرق ہے ایک پاک ایک ناپاک، قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ سور ہزہ بھی ناپاک ہو، مگر ایک علت کی بنا پر نجاست کا حکم نہیں لگایا گیا۔ وہ علت جیسا کہ حدیث میں مذکور ہے کثرتِ دوران و طواف ہے یعنی اس کا گھروں میں بار بار آنا

جانا جس کی وجہ سے مومن آذانی دشوار تھا، ایسی موزت میں نجات کا حکم صریح کو مستلزم تھا، ولاحیج فی الدیوت۔

سورہ ہرہ میں مذاہب ائمہ | سورہ ہرہ میں اختلاف یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ظاہر بلا کر اہمیت ہے، اور طرفین کے نزدیک ظاہر مع انکراہیت ہے رائج قول کی بنا پر کراہت تنزیہی ہے، تیسرا مسلک بعض تابعین جیسے عطاء طاؤس مجاہد کا ہے کہ یہ نجس ہے، امام طحاویؒ نے سشرح معانی الآثار میں امام محمدؒ کو امام ابو یوسفؒ کے ساتھ شمار کیا ہے اور مشکل الآثار میں ان کو امام صاحب کے ساتھ قرار دیا اور یہی صحیح ہے مشکل الآثار بعد کی تالیف ہے، اس کی نقل زیادہ صحیح ہے۔

مضمون حدیث | ۱۔ حدیث عبد اللہ بن مسعودؓ الخ حدیث الباب کا مضمون یہ ہے کہ کبشت کعب جو عبد اللہ بن ابی قتادہ کے نکاح میں تھیں، وہ کہتی ہیں کہ ایک مرتبہ میرے شوہر کے باپ حضرت ابو قتادہؓ میرے پاس آئے میں نے ان کو وضو کرائی وہ مجھ سے پانی ڈولارہے تھے تو اچانک ایک بٹی وہاں آئی اور اس نے پانی پینا چاہا تو ابو قتادہؓ نے پانی کا برتن بٹی کی جانب جھکا دیا یہاں تک کہ اس نے بہولت پی لیا میں ان کو دیکھتی رہی وہ سمجھ گئے اور فرمانے لگے کیا تعجب کر رہی ہو؟ میں نے عرض کیا جی ہاں! اس پر انہوں نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے انتہائیت بنجیب کہ بٹی ناپاک نہیں ہے تحقیق کہ وہ گھروں میں کثرت سے آتی جاتی ہے تو گویا کثرت سے آنے جانے کی وجہ سے چونکہ اس سے بچنا مشکل ہے اس لئے اس کے سور کو معاف قرار دیا گیا۔

قولہ انتہائیت الطوائفین علیہم والطوائف من طوائفین اور طوائف سے مراد وہ خدمت گزار ناپاک ٹکے اور لڑکیاں ہیں جن کا خدمت کے لئے گھر میں کثرت سے آنا جانا رہتا ہے تو گویا اس حدیث میں ہرہ کو ان خدام کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے کہ جس طرح ان سے کثرت آمد و رفت کی بنا پر گھر میں داخل ہونے کے وقت استیذان ساقط ہے اسی طرح یہاں پر ہرہ میں کثرت طواف کی وجہ سے اس کے سور سے نجاست کا حکم ساقط کر دیا گیا، کثرت طواف کی بنا پر وہاں استیذان کا سقوط ہوا، یہاں نجاست کا۔

حدیث الباب کی امام طحاویؒ کی طرف سے توجیہ | یہ حدیث مہرور کا مستدل ہے امام طحاویؒ نے اس کا جواب

دیا کہ جس چیز سے آپ استدلال کر رہے ہیں یعنی اصغارا لانا یہ صحابی ابو قتادہؓ کا فعل ہے اور محبت

حضور کا قول یا فعل ہو سکتا ہے اور حضور کا ارشاد جو یہاں پر ہے اِنْتَهَالِیْسَتْ بِنَجَسٍ اِنْتَهَا جِنِّ اِذَا تَوَبَّسَتْ اس کا تعلق سور سے ہو بلکہ مانتہ ثواب و فراش سے ہو یعنی گھروں میں جو بلیاں رہتی ہیں وہ انسانوں کے نجاست اور بستروں میں آکر بیٹھ جاتی ہیں، گھس جاتی ہیں تو اس میں اس کی گنجائش دی گئی ہے سور سے اس کا تعلق نہیں ہے اور پھر آگے چل کر امام حمادی نے بیان فرمایا کہ ولورغ ہزہ دالی روایت جس میں یہ ہے کہ ولورغ ہزہ سے برتن کو ایک بار یا دو بار دھویا جائے وہ حدیث مرفوعہ قوی اور متصل الاسناد ہے لہذا اس پر حمل کیا جائے گا۔

نیز حنفیہ کے دلائل میں حضرت ابو ہریرہ کی حدیث النجاسة سیئ ذکر کی جاتی ہے جو مستدرک حاکم اور مستدرک احمد وغیرہ میں ہے، لیکن اس کی سند میں یحییٰ بن المسیب ہیں جو ضعیف ہیں، نیز یہ حدیث موقوفہ اور مرفوعہ نقل کی گئی ہے، ابن ابی حاتم کہتے ہیں کہ اس کا موقف ہونا صحیح ہے۔

حضرت سہارنپوریؒ کی تحقیق | حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں دلائل حنفیہ پر کلام کرتے ہوئے فرمایا جس کا حاصل یہ ہے کہ بعض روایات (مثلاً روایت کبشہ) دلالت کرتی ہیں طہارت سور ہزہ پر اور بعض دوسری روایات ایسی ہیں جو دلالت کرتی ہیں اس کی نجاست پر جیسا کہ بعض تابعین عطار دطاؤس وغیرہ کا یہ مسلک ہے لیکن چونکہ روایات طہارت اقویٰ تھیں ان روایات سے جو اس کی نجاست پر دلالت کرتی ہیں فنزل لنا من القول بنجاستہا الى القول بالطہارۃ یعنی جانہیں کی رعایت کرتے ہوئے ہم نے تو قائل ہوئے مطلق طہارت کے اور نہ مطلق نجاست کے بلکہ درمیان قول یعنی طہارت مع الکراہت اختیار کیا۔

علامہ طائز زشی کہتے ہیں کہ اگرچہ اصناف الانار حضرت عائشہؓ کی ایک حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے بھی ثابت ہے جیسا کہ دابقنی کی روایت میں دو طریق سے ہے لیکن وہ ضعیف ہے اس لئے کہ ایک طریق میں عبداللہ بن سعید المقبریٰ ہیں اور دوسرے میں واقعہ کی اور یہ دونوں ضعیف ہیں۔

اس پر یہ اشکال ہے کہ جب آپ خود اس بات کے قائل اور مستدرک ہیں کہ روایات دالہ علی الطہارۃ اقویٰ ہیں تو پھر ان ہی کے پیش نظر فیصلہ کیوں نہیں کرتے، اور سور ہزہ کو مکروہ کیوں قرار دیتے ہو؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ایسا کریں تو خلاف احتیاط ہوگا، لہذا طریق احوط کو اختیار کیا گیا ہے۔ جانہیں کی رعایت جب ہی ہوگی۔

تحقیق السند

عن حمید بن عاصم بن عبد اللہ راوی مذکور کی زوجہ ہیں عن کبشہ یہ حمیدہ کی خالہ اور صحابیہ ہیں، یہ حدیث سنن اربعہ کی روایت ہے اور اس کے علاوہ صحیح

ابن خزیمہ و صحیح ابن حبان میں بھی موجود ہے۔ بہر حال صحیحین میں سے کسی ایک میں نہیں ہے امام ترمذی نے اس کو حسن صحیح کہا ہے، امام بخاریؒ اور دارقطنیؒ وغیرہ نے بھی اس کی تصحیح کی ہے، لیکن ابن مندہؒ نے اس حدیث کو معطل قرار دیا ہے وہ یوں کہتے ہیں کہ اس کی سند میں حمیدہ اور کبشہ دونوں مجہول ہیں لیکن کبشہ اگر صحابیہ ہیں تو ان کی جہالت مضر نہیں ہے۔

۲۔ حدیث شعیب بن عبد اللہ بن مسکنۃ الا قولہ انہما جہولۃ یعنی عاتشہ یہ باب کی دوسری حدیث ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اُمّ داؤد کہتی ہیں کہ میری سیدہ نے میرے ذریعہ حضرت عائشہؓ کی خدمت میں بریہ یعنی ذبیحہ کھانے کی چیز بھیجی، جب میں وہاں پہنچی تو میں نے ان کو نماز میں پایا، انہوں نے اشارہ سے اس کو رکھنے کا حکم فرمایا، اس کے بعد اچانک ایک بلی آئی اور اس میں سے کھانے لگی، حضرت عائشہؓ جب نماز سے فارغ ہوئیں تو جس جگہ سے بلی نے کھایا تھا انہوں نے بھی اسی جگہ سے نوش فرمایا اور یہ فرمایا کہ میں نے حضورؐ کو اس کے سور کے سے وضو کرتے دیکھا ہے۔

یہ حدیث بھی مجہولہ کا مسئلہ ہے لیکن یہ حدیث ضعیف ہے اس لئے کہ ام داؤد مجہولہ ہیں، دوسرا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ ممکن ہے بیان جواز کے لئے آپؐ نے ایسا کیا ہو، ایک اور جواب ہے جو صاحب بحر کے کلام سے مستفاد ہوتا ہے وہ یہ کہ جس سور ہرہ سے آپؐ نے وضو فرمایا ہو سکتا ہے کہ آپؐ نے اس بلی کو اس سے قبل پانی پیتے دیکھا ہو، اور ایسی بلی کا سور ہمارے یہاں بھی پاک ہے اس لئے کہ سور ہرہ کی کراہت ایک قول کا بنا پر عدم توثیق من النجاست کی وجہ سے ہے یعنی یہ کہ وہ گندی چیزیں کھاتی ہے اس لئے اس کا منہ خارجی نجاست سے ناپاک ہو جاتا ہے، اور یہاں یہ علت مرتفع ہو اس کے منہ کا پانی پینے کی وجہ سے پاک ہونا معلوم ہے اور گویہ صرف ایک احتمال ہے، لیکن احتمال کا وجود مانع عن الاستدلال ہو جاتا ہے۔

باب الوضوء بفضل طہور المرأة

(۳)

ترجمہ الباب والا مسئلہ اختلافی ہے، یعنی جس پانی کو عورت نے وضو یا غسل میں استعمال کیا ہو اس کے استعمال کے بعد برتن میں جو پانی باقی رہا ہے اس سے مرد کے لئے وضو جائز ہے یا نہیں؟

مذاہبِ علمائے

مطلق فضلِ طہور کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ مرد و عورت دونوں ایک برتن میں پانی لے کر ایک ساتھ وضو یا غسل کریں (اس میں بھی ہر ایک کو دوسرے کے فضل کا استعمال لازم آتا ہے) دوسری شکل یہ ہے کہ تنہا مرد کے طہارت حاصل کرنے کے بعد باقی پانی کو عورت استعمال کرے، تیسری شکل اس کا عکس ہے اور یہی ترجمۃ الباب میں مذکور ہے یعنی عورت کے استعمال کرنے کے بعد باقی پانی کو مرد استعمال کرے، امام نوویؒ نے لکھا ہے کہ پہلی دو شکلیں بالاجماع جائز ہیں ان میں اختلاف نہیں ہے، اختلاف صرف اس تیسری شکل میں ہے، امام احمد اور داؤد ظاہریؒ کے یہاں ناجائز ہے، جمہور علماء ائمہ ثلاثہ کے یہاں جائز ہے، حافظ ابن حجرؒ نے امام نوویؒ کے اجماع نقل کرنے پر اشکال کیا ہے اور انہوں نے امام طحاویؒ کے حوالہ سے پہلی دو صورتوں میں بھی اختلاف نقل کیا ہے اور یہ کہ پہلی دو صورتوں کا اختلاف حضرت ابو ہریرہؓ اور امام احمد کی طرف منسوب ہے، ایک قول یہاں پر شعبی اور اوزاعی کا ہے وہ کہتے ہیں کہ صرف حائض اور جنب کا فضلِ طہور مرد کے لئے ناجائز ہے، غیر حائض کے فضل کا یہ حکم نہیں ہے۔

۱۔ عن عائشۃ قالت قلت لولہم شروع میں کہ چکے ہیں کہ اس مسئلہ کی تین صورتیں ہیں، ترجمۃ الباب میں صرف اختلافی شکل مذکور ہے یعنی پہلے عورت استعمال کرے اس کے بعد مرد، لیکن اس حدیث میں بظاہر ایسا نہیں ہے بلکہ حدیث کے معنی متبادر ایک ساتھ غسل کرنے کے ہیں۔

حدیث کی ترجمہ سے مطابقت | لیکن ترجمۃ الباب سے مطابقت پیدا کرنے کے لئے حدیث کی تاویل اس طرح کر سکتے ہیں کہ یہاں وقت واحد اور زمان واحد میں غسل کرنے کی تصریح نہیں ہے، ہو سکتا ہے یکے بعد دیگرے غسل کرنا مرد و عورت، اس لئے کہ وحدتِ اند و وحدتِ زمان کو مستلزم نہیں ہے، اب رہی یہ بات کہ حدیث میں تو غسل مذکور ہے اور ترجمۃ الباب میں وضو سوا اس کا جواب ظاہر ہے کہ غسل تو خود وضو کو متضمن ہے۔

۲۔ عن ام صُبَّیْتِ الْجُمُہِیَّتِ قَالَتْ اَلَا اَتَمُّ مَبِیۡہِ فَرَمَاتِیْ ہِیَ کہ میرے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم دونوں کے ہاتھ ایک برتن سے وضو کرتے ہوئے اس برتن میں پڑے ہیں، اختلاف کے معنی آنے جانے کے ہیں، یعنی کبھی میرے ہاتھ اس میں آتے تھے اور کبھی حضور کے۔

اس حدیث میں بظاہر ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ ام مبیہ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی محرمیت کا علاقہ نہیں تھا، پھر بیک وقت ایک ساتھ وضو کرنے کی نوبت کیسے آئی؟ بعضوں نے جواب دیا کہ ہو سکتا ہے یہ واقعہ قبل الحجاب کا ہو لیکن حضرت سہارنپوریؒ کو یہ جواب پسند نہیں اس لئے کہ حجاب سے پہلے

عورت کے لئے مرد کے سامنے صرف کشت وجر ہی تو جائز ہوگا، باقی بدن جو وضو میں کھل جاتا ہے اس کا کشت تو دوسرے کے سامنے جائز نہ تھا۔ لہذا بہتر یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ خواہ یہ واقعہ نزولِ حجاب کے بعد ہی کا ہو لیکن آپ اور اُمّ مہیہ کے درمیان ہو سکتا ہے حجاب حائل ہو گو وضو ایک ہی برتن سے کر رہے ہوں یا حجاب بھی حائل نہ ہو صرف رخ پھرا ہوا ہو آسنے سامنے نہ بیٹھے ہوں یا یوں کہا جائے کہ یہ ایک برتن سے وضو کرنا اور اختلافِ اُیدی وقت واحد میں نہ تھا بلکہ الگ الگ وقت میں تھا پہلے ایک نے وضو کی اس کے فارغ ہونے کے بعد دوسرے نے، اس لئے کہ وحدتِ انار وحدتِ زمان کو مستلزم نہیں ہے، اور ایسے پانی پر بھی یہ بات صادق آتی ہے کہ اس پر اختلافِ اُیدی ہوا ہے، یہ مطلب اختلافِ اُیدی کے خلاف نہیں۔

۳۔ عن ابن عمر قال کان النبیان والنبیاء الخ اس سے وہ عورتیں مراد ہیں جو مردوں کی محسوم اور قریبی رشتہ دار ہوں اور یا یہ کہا جائے کہ یہ واقعہ نزولِ حجاب سے پہلے کا ہے یا اس کو معاقبت پر محمول کیا جائے یعنی یکے بعد دیگرے اور آگے پیچھے، لیکن آگے لفظ جیسا آرہا ہے تو اس کی توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ اس اجتماع سے اجتماع فی الوقت نہیں بلکہ اجتماع فی الاناء مراد ہے، قولہ قال مسدد من الاناء الواحد مصنف کے اس حدیث میں دو استاذ ہیں عبد اللہ بن مسدد اور مسدد، عبد اللہ بن مسدد کے الفاظ ہیں، کان الرجال والنساء یتوضؤون فی زمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جیسا اور مسدد کی روایت میں من الاناء الواحد کا اضافہ ہے، پس لفظ جیسا کا تعلق دونوں کی روایت سے ہے اور من الاناء الواحد صرف مسدد کی روایت میں ہے اور بذل کی عبارت سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ من الاناء الواحد اور لفظ جیسا دونوں صرف مسدد کی روایت میں ہے، عبد اللہ بن مسدد کی روایت میں نہیں ہے، لیکن ایسا نہیں ہے، در نہ حدیث کے معنی میں غل واقع ہو جائے گا غور کر لیا جائے، نہ علیہ شیخنا فی مائتہ البذل۔

تحقیق السند

عن ابن کثیر یؤخذ ان کا نام سالم ہے یعنی سالم بن خربوذ، خربوذ چالان یا زین کو کہتے ہیں اسی لئے ان کو سالم بن السراج بھی کہا جاتا ہے اہم ضعیفین ان کا نام خولہ بنت سعد ہے قولہ ج وحدثنا مسدد یہاں دو سندیں ہیں پہلی سند مالک پر خستم ہوئی اور دوسری سند ایوب پر، اور مالک و ایوب دونوں روایت کرتے ہیں نافع سے، لہذا نافع قسقی السندین ہوا، قسقی السندین کو کبھی صرف سند ثانی میں ذکر کرتے ہیں اور کبھی دونوں جگہ ذکر کرتے ہیں جیسا کہ یہاں پر ہے عبد اللہ بن مسدد والی سند عالی ہے اور دوسری سند مسدد والی سافل ہے، اس میں ایک واسطہ زائد ہے۔

باب النہی عن ذلك

(۷)

پہلے باب میں مصنفؒ نے جواز کی روایات کو ذکر فرمایا تھا جیسا کہ جمہور کا مسلک ہے، اس باب میں منع کی روایات کو ذکر فرماتے ہیں جیسا کہ ظاہر یہ اور خلیل کا مذہب ہے، حضرت شیخؒ فرماتے ہیں کہ یہ مصنفؒ کے جنسی ہونے کی علامت ہے کہ اخیر میں منع کی روایات کو ذکر کر رہے ہیں، ورنہ مسلک جمہور کے مطابق تو اس کا عکس ہونا چاہئے تھا۔

اس باب میں مصنفؒ نے دوحہ شیخیں ذکر کی ہیں جن میں سے پہلی حدیث میں مرد و عورت ہر ایک کے فضل سے دوسرے کو منع کیا گیا ہے اور دوسری حدیث میں صرف ایک شق مذکور ہے اور وہ وہی ہے جس پر ترجمہ قائم ہے، بہر حال ان روایات میں ممانعت مذکور ہے۔

اب روایات میں تیار ض ہو گیا جواز و عدم جواز دونوں طرح کی روایات جمع ہو گئیں، تطبیق کی تین شکلیں ہیں ترجیح، جمع بین الروایات اور نسخ، جمہور کہتے ہیں جواز کی روایات زیادہ صحیح ہیں جو حضرت عائشہؓ حضرت سیموئہؓ اور حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہیں صحیح مسلم وغیرہ میں موجود ہیں اور جواز کی روایات کی صحت کی بہت سے محدثین نے تصریح کی ہے میرے امام بخاریؒ نے بیہقیؒ "ابن العری" وغیرہ اور منع کی روایت یعنی حکم بن عمرو کی روایت کو امام بخاریؒ اور بیہقیؒ نے ضعیف قرار دیا ہے، لہذا جواز کی روایات راجح اور منع کی روایات مرجوح و ضعیف ہیں، دوسرا جواب یعنی جمع یہ ہے کہ ممانعت کی روایات نہی تنزیہ پر محمول ہیں اور اثبات کی روایات جواز پر یعنی نہ کرنا اولیٰ ہے اور کرنا جائز ہے، یا یہ کہا جائے کہ فضل سے مراد الماء المتناہی عن الاعضاء ہے یعنی عورت کا مستعمل پانی اور اس سے جمہور کے یہاں وضو صحیح نہیں ہے، ایک جواب یہ دیا گیا کہ یہ محمول ہے اجنبیہ پر خوف فتنہ کی وجہ سے اور آخری جواب ہے نسخ کا کہ منع کی روایات منسوخ ہیں اور نسخ کی علامت یہاں موجود ہے وہ یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جس وقت حضرت سیموئہؓ کے فضل غسل سے وضو کا ارادہ فرمایا تھا، تو اس پر حضرت سیموئہؓ نے عرض کیا، یا رسول اللہ! یہ میرا بچا ہوا

نہ یہ اگرچہ ایک مشہور توجیہ ہے لیکن اس میں مجھے یہ اشکال ہے کہ اگر بار مستعمل مراد ہے تو پھر عورت کی اس میں کیا تخصیص، بار مستعمل مرد و عورت دونوں کا برابر ہے۔

پانی ہے جس پر حضور نے فرمایا تھا ان الماء لا یغیب تو حضرت میمونہ کا یہ عرض کرنا کہ یہ میرے مستعمل پانی کا بقیہ ہے علامت ہے اس بات کی کہ ان کے پاس اس ممانعت کی کوئی دلیل ہوگی تب ہی تو انھوں نے حضور کو رد کا جواب حاصل یہ ہوا کہ منہ کی روایات مقدم ہوئیں اور جواز کی مؤخر اور مؤخر مقدم کے لئے ناسخ ہوتا ہے اس مقام کے مناسب ایک اور مسئلہ ہے جس کا تعلق شرب سے ہے، وہ یہ کہ فقہار نے لکھا ہے اجنبی عورت کا سور مرد کے لئے مکروہ ہے اور اس کا عکس یعنی مرد کا سور عورت کے لئے مکروہ نہیں ہے بشرطیکہ خوف نقص نہ ہو ورنہ پھر کماہت دونوں کے حق میں ہو جاتی ہے اور اس کی وجہ فقہار نے یہ لکھی ہے کہ عورت نجس اجزا ہما مستور یعنی قابل حجاب ہے اور عورت کے سور میں اس کا لعاب مخلوط ہوگا مقدار میری ہی ہے تو اس سے عورت کے جزر مستور کا استعمال لازم آئے گا۔

قولہ لقیث رجل اصحیح الخ اس طرح کی سند باب البول فی المستحرمین گذر چکی اور وہاں ہم رجل کے مصادیق ثلاثہ بیان کر چکے ہیں، لہذا یہاں دوبارہ بیان کی حاجت نہیں ہے، اس روایت سے معلوم ہوا کہ کما صعب ابوہریرہ کے اندر تشبیہ مدت صحبت میں ہے جو کہ چار سال ہے، باب کی دوسری حدیث کی سند میں ہے عن الخکمر بن عسہ دھوا لا تریہاں یہ میسر راوی حدیث حکم بن عمرو کی طرف راجع نہیں ہے بلکہ خلاف معمول عمرو کی طرف راجع ہے اس لئے کہ اقرا عمر دکا لقب ہے نہ کہ حکم کا۔

باب الوضوء بماء البحر

ع

بحر کا اطلاق زیادہ تر بحر مالح پر ہوتا ہے یعنی سمندر جس کا پانی کھارا ہوتا ہے اور نہر کا

اطلاق زیادہ تر شیریں پانی پر ہوتا ہے

ترجمۃ الباب کی غرض | اس باب کو منعقد کرنے کی ضرورت کیا ہے؟ اس لئے کہ سمندر اور نہر کے پانی سے جواز وضو تو سب ہی جانتے ہیں سو اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ اس کے جوازیں ایک شبہ ہو سکتا تھا، یہ کہ نہروں اور سمندروں کے اندر بڑی بڑی نجاستیں جا کر گر جاتی ہیں خصوصاً سواحل پر، تو اس سے عدم جواز کا شبہ ہو سکتا تھا، یا اس لئے کہ نہروں اور سمندروں کے اندر بیشمار جانور پیدا ہوتے ہیں اور اسی میں مرتے ہیں تو اس سے بھی شبہ ہو سکتا تھا، اس کے علاوہ یہ بات بھی ہے کہ حضور ہمارا البحر میں بعض سلف کا اختلاف رہ چکا ہے، جیسے حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور عبداللہ بن عمرؓ، یہ حضرات مارا البحر

سے وضوء کو مکروہ کہتے تھے جیسا کہ امام ترمذی نے بیان کیا ہے اور اس کی ایک وجہ بھی حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے منقول ہے جو آگے آ رہی ہے، لیکن اس مسئلہ میں اب کوئی اختلاف باقی نہیں رہا بلکہ امت کا اس کے جواز پر اتفاق ہے اختلاف کرنے والے گزر گئے عن سعید بن مسعود اس راوی کے نام میں اختلاف ہے، بعض نے اس کا عکس یعنی سلمہ بن سعید کہا ہے، اور کہا گیا ہے کہ ان کا نام عبداللہ بن سعید ہے ان المناویۃ بن ابی ذہان کے نام میں بھی اختلاف ہے بعض کہتے ہیں مفیرہ بن عبداللہ بن ابی بردہ، اور کہا گیا ہے عبداللہ بن مفیرہ بن ابی بردہ۔

قولہ، سان رجل، اس رجل سائل کے نام میں اختلاف ہے، کہا گیا ہے عبداللہ، عبد، عبید، حمید بن مخر اور سمعیانی امام لغت والحدیث نے لکھا ہے کہ ان کا نام النورکی ہے، لیکن اس میں اشکال ہے وہ یہ کہ عرکی تو طالع کو کہتے ہیں یہ نام کیسے ہو گیا یہ تو لقب اور وصف ہے، مضمون حدیث یہ ہے کہ ایک سائل نے آپ سے سوال کیا کہ یا رسول اللہ! ہم لوگ بحری سفر کرتے رہتے ہیں، اور ایک روایت میں ہے بلفشید یعنی شکار کے لئے جس سے معلوم ہوا کہ شکار کے لئے بحری سفر کرنا جائز ہے اس میں ایک حدیث منع کا وارد ہے جس کا ذکر آگے آئے گا، غرضیکہ اس سائل نے کہا کہ ہم اپنے ساتھ بحری سفر میں مارشیریں پینے کے لئے قلیل مقدار میں رکھتے ہیں، اب اگر ہم اسی سے وضوء کریں تو پیاسے رہ جائیں گے، تو کیا ہم سمندر کے پانی سے وضوء کر سکتے ہیں؟ آپ نے فرمایا هو الطهور ماءاً یعنی سمندر کا پانی پاک ہے۔

شرح حدیث سے متعلق بعض ضروری توضیحات

قولہ، هو الطهور ماءاً، الخ
میسبتہ۔ یہاں پر دو سوال ہیں،

ایک یہ کہ پچواں تطہور مائۃ پورا جملہ استعمال کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ جواب میں اگر صرف نعو فرمایا جاتا تو وہ کافی تھا، اس طوالت میں کیا مصلحت ہے؟ آپ کے ارشادات تو جوامع النعم ہوتے ہیں، جواب یہ ہر کہ اگر یہاں پر صرف نعو کیساتھ جواب پر اکتفا کیا جاتا تو اس کا تعلق صرف اس صورت سے ہوتا جو سوال میں مذکور ہے، اور پھر اس سے یہ سمجھ میں آتا کہ مارا البحر سے وضوء اسی وقت کر سکتے ہیں جب مارشیریں قلیل ہو ورنہ نہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ مارا البحر سے وضوء ہر حال میں جائز ہے، اس لئے آپ نے جواب میں یہ اسلوب اختیار فرمایا۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ آپ نے جواب میں سوال پر کیوں امانہ فرمایا؟ سوال تو صرف پانی سے متعلق تھا نہ کہ طعام ہے، آپ نے شراب کے ساتھ طعام یعنی میسبتہ البحر کا بھی حکم بیان فرمایا، جواب یہ ہے کہ اس سے ما قبل کے مضمون کی تائید مقصود ہے، یعنی مارا البحر کے ظاہر ہونے کی دلیل ہے، وہ اس

خرج پر کہ مار البحر کے طاہر ہونے میں یہ کلام ہو سکتا ہے کہ اس کے اندر تو بکثرت جانور مرتے رہتے ہیں، پھر اس کا پانی طاہر و مطہر کیسے تو اس شبہ کا آپ نے ازالہ فرمایا کہ میتۃ البحر پاک ہے۔ اس صورت میں العبد بمنی طاہر ہوگا۔ اور اگر بعضی حلال ہو تو اس کو جواب علی اسلوب الحکیم کہا جائے گا یعنی سائل نے گو صرف سمندر کے پانی کے بارے میں سوال کیا تھا کہ اگر شیر میں پانی ہو تو سمندر کے پانی سے وضو کر سکتے ہیں یا نہیں؟ تو آپ کو اس سوال پر یہ خیال پیدا ہوا کہ جس طرح ان کو پانی کی ضرورت پیش آ سکتی ہے اسی طرح زادِ راہ اور طعام ختم ہو جانے کی وجہ سے بحر کی سفر میں کھانے کی بھی حاجت پیش آ سکتی ہے تو آپ نے پیشگی ان کے سوال سے پہلے طعام کے بارے میں بھی جواب ارشاد فرمایا کہ میتۃ البحر حلال ہے۔ زادِ راہ نہ رہنے پر اس کو خوراک بنا سکتے ہیں۔ جواب علی اسلوب الحکیم میں سوال کی مطابقت زیادہ ملحوظ نہیں ہوتی بلکہ غلطی کی حاجت اور مقام کی رعایت ملحوظ ہوتی ہے۔

جاننا چاہئے کہ "بوالطہور مارہ" میں مسند اور سند الیہ دونوں معرّفہ ہیں، اور تعریف الحاشیتین مفید حصر ہوتی ہے۔ پھر حصر کبھی تو مسند کا سند الیہ میں ہوتا ہے اور کبھی اس کا عکس، یہاں پر سند الیہ کا حصر مسند میں ہو رہا ہے، یعنی مار البحر منحصر ہے بطہریت میں، مار البحر بطہور ہی ہے غیر بطہور نہیں اور اس کا عکس مراد نہیں، در نہ لازم آئے گا کہ مار البحر کے علاوہ کوئی اور پانی مطہر ہو بطہریت منحصر ہو جائیگی مار البحر میں۔

اس حدیث سے دو مسئلے مستفاد ہو رہے ہیں ایک مسئلہ مترجم بہا یعنی مار البحر کا حکم۔ یہ مسئلہ تقریباً اجماعی ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے۔

دوسرا مسئلہ میتۃ البحر کا مستفاد ہو رہا ہے کہ وہ حلال ہے، یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے حنفیہ کے یہاں میتۃ البحر جس پر حلت کا حکم لگایا جا رہا ہے اس کا

مسئلہ میتۃ البحر میں احناف اور جمہور کا اختلاف اور ہر فرقہ کی دلیل

مصدق صرف مک ہے کدیرث احدث لنا المیتتان السلف والجوراد اور جمہور کے یہاں تقریباً تمام بحری حیوانات مراد ہیں چنانچہ مالکیہ کے یہاں تمام انواع حلال ہیں سوائے خسنزیر کے، اس میں ان کے تین قول ہیں، ۱۔ حلت، ۲۔ حرمت، ۳۔ توقف اور حنابلہ کے یہاں بھی سوائے تین کے سب حلال ہیں، اور وہ تین یہ ہیں، ۱۔ تمساح، ۲۔ فھدغ، ۳۔ کوسج اور شافعیہ کے یہاں جیسا کہ امام نووی نے لکھا ہے تین قول ہیں، ۱۔ صحیح قول یہ ہے کہ سوائے فھدغ کے جملہ میتۃ البحر حلال ہیں، اور دوسرا قول مثل حنفیہ کے کہ سوائے مک کے سب حرام ہیں اور تیسرا قول یہ ہے کہ جس میتۃ البحر کی نظیر ماکول فی البر ہے وہ حلال اور جس کی نظیر غیر ماکول

فی البحر ہے وہ حرام ہے اس لئے کہ جتنی انواع کے حیوانات بریں ہیں اتنے ہی بحر میں ہیں لہذا ان کے یہاں
ظہر کا اعتبار ہے جس قسم کے جانور خشکی میں حلال جیسے گائے، بکری وغیرہ اسی قسم کا میتہ البحر
بھی حلال ہے اور جس قسم کے جانور خشکی میں حرام جیسے کلب ذئب اسد وغیرہ تو اس نوع کا میتہ البحر
بھی حرام ہے۔

جمہور اس مسئلہ میں حدیث الباب سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں مطلقاً میتہ البحر کو حلال کہا گیا ہے ہم
نے کہا کہ یہ حدیث اپنے عموم پر تو آپ کے یہاں بھی نہیں ہے، ہر ایک امام نے کچھ نہ کچھ استثنائے کیا ہے
لہذا یہ حدیث عام مخصوص منہ بعض ہوئی تو جس طرح آپ حضرات نے تخصیص کر رکھی ہے ہمارے یہاں
بھی اس میں تخصیص ہے۔

نیز جمہور نے اس مسئلہ میں آیت کریمہ اُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ سے بھی استدلال کیا ہے اس
آیت میں بھی مطلق صید البحر کی حلت مذکور ہے، جواب یہ ہے کہ آپ کا استدلال اس آیت سے جہتی ہے
اس بات پر کہ آیت میں صید سے مراد مفید ہو ہم کہتے ہیں ایسا نہیں ہے بلکہ آیت میں صید معنی مصدوری
یعنی اصطیاد کے معنی میں مستعمل ہے، مصید اس کے معنی مجازی ہیں جو آپ نے اختیار کئے ہیں، اور مقصود
آیت سے تحریم کے حق میں صید البر اور صید البحر کے فرق کو بیان کرنا ہے یعنی حالت احرام میں اصطیاد فی البحر
(دریائی شکار) جائز ہے اور اصطیاد فی البر ناجائز، اس آیت سے مقصود حلت لحم کو بیان کرنا نہیں ہے جیسا کہ
آپ نے سمجھا ہے، آیت کے سیاق و سباق سے حنفیہ ہی کی تائید ہوتی ہے۔

جاننا چاہئے کہ مسئلہ الوضوء ہمارا البحر میں بعض سلف جیسے عبداللہ بن عمروؓ سے جو کراہت منقول ہے
جیسا کہ شروع باب میں ہم نے بیان کیا تھا غالباً اس کا منشاء وہ حدیث مرفوعہ ہے جس کے راوی خود
حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ ہیں جو ابوداؤد کی کتاب الجہاد میں ہے لایحکب البحر الا حجاج او معتد
او غابری فی سبیل اللہ فان تحت البحر فارس او تحت الناس یحرقوا چنانچہ امام ترمذیؒ نے جامع ترمذی میں تحریر
فرمایا ہے کہ عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ خمار البحر سے وضوء کو مکروہ سمجھتے تھے اور یہ کہتے تھے انما نأثر امام ترمذیؒ
کا اشارہ بھی اسی روایت کی طرف ہے چونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مارا البحر کو ناجائز فرمایا ہے بظاہر عبداللہ
بن عمرو بن العاصؓ اس سے متاثر ہوئے اور عدم جواز الوضوء ہمارا البحر کے قائل ہوئے۔

اب یہی بات کہ ان تحت البحر نازل کا کیا مطلب؟ بعض کی رائے یہ ہے کہ کلام تشبیہ پر محمول ہے
مقصود صرف دریائی سفر کے خطرناک ہونے کو بیان کرنا ہے جیسا کہ کہا گیا ہے۔

بدیاد و منافع ہشمار مستحبہ اگر خواہی سلاطت برکنارست

اور بعض کہتے ہیں کہ یہ حدیث اپنی حقیقت پر محمول ہو سکتی ہے کیونکہ جہنم آخر زمین کے نیچے ہی ہے اور سناہ کی تفصیل بظاہر اس لئے کی گئی ہے کہ آخرت میں چل کر سمندر کے پانی میں آگ لگا کر اس کو خود جزر جہنم یعنی جہنم کا ایندھن بنا دیا جائے گا۔ کما قال اللہ تعالیٰ رَاٰ الْيَحْيٰى مَيِّتًا ۚ وَادَّٰلٰہُ الْيَحْيٰى مَيِّتًا ۚ

ابوداؤد کی اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ دریائی سفر سولے حج و عمرہ اور جہاد کے جائز نہیں ہے، حالانکہ حدیث الباب میں جو آثار کب البصر ہے اس میں بعض روایات میں التمسید کی زیادتی ہے جس سے معلوم ہو رہا ہے کہ شکار کے لئے بھی دریائی سفر جائز ہے اس تعارض کا جواب یہ ہے کہ ابوداؤد کی یہ روایت لایحکب البصر ضعیف ہے بلکہ ابن الجوزی نے اس کو موضوعات میں شمار کیا ہے لہذا شکار وغیرہ کے لئے دریائی سفر کرنا جائز ہے۔

حدیث البحر کا درجہ صحت و قوت کے اعتبار سے | حدیث الباب یعنی حدیث البحر حسن اربعہ اور صحیح ابن خزیمرہ و صحیح ابن حبان کی روایت ہے

موطا مالک میں بھی ہے۔ ہر حال صحیحین میں نہیں ہے امام بیہقی کہتے ہیں کہ امام بخاری نے اس حدیث کی تخریج اس لئے نہیں کی کہ اس میں دو راوی ایسے ہیں جن کے نام میں اختلاف ہے، ایک سعید بن سلمہ دوسرے سفیر بن ابی بردہ، دیلمی اکثر محدثین نے اس کی تصحیح اور تلقی بالقبول کی ہے، اسی طرح حافظ ابن حجر کہتے ہیں کہ امام بخاری نے بھی اس کی تصحیح کی ہے کما قال الاسترمدی، لیکن اس پر ابن عبد البر نے اشکال کیا کہ لو کان صحیحاً عندہ لافرغنی صحیحہ حافظ کہتے ہیں کہ ابن عبد البر کا یہ اشکال غلط ہے اس لئے کہ امام بخاری کے نزدیک کسی حدیث کے صحیح ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اس کو اپنی صحیح میں بھی لائیں کیونکہ انھوں نے استیعاب کا قصد نہیں کیا کہ جو بھی حدیث ان کے نزدیک صحیح ہو وہ اس کو اپنی صحیح میں ذکر کریں۔

پھر جانتا چاہیے کہ حدیث الباب کی امام شافعی نے بڑی اہمیت بیان کی ہے اور فرمایا کہ انہ نصف عمر الطہارۃ جس کی وجہ ظاہر ہے کہ دنیا و دھنوں میں منقسم ہے، برا و بر، اس حدیث میں بحر کی پاکی و ناپاکی کے تمام مسائل آگئے۔

بَابُ الْوُضُوءِ بِالنَّبِيذِ

ع

اس باب سے متعلق پانچ بخشیں | یہاں پر چند باتیں ہیں، ۱۔ نبیذ کی تعریف لغت و عرفاً، ۲۔ اس کے اقسام

۳۔ البتہ ابن دقیق العید نے اس حدیث پر کلام کیا ہے اور اس کو معتل قرار دیا ہے۔

۱۔ ان اقسام کے احکام، بلکہ نمیز مختلف فیہ کی تعیین ۵۔ حدیث الوضوء بالنسبۃ کا ثبوت۔

بحث اول۔ نمیز نسبت سے ہے جس کے معنی ڈالنے کے ہیں۔ فیل کا میضہ بے مفعول کے معنی میں منبؤ ذیہ۔ یہ ایک قسم کا شربت ہے جو مختلف چیزوں تمر، زبیب، قمل، حنظل، شعیرہ وغیرہ سے بنتا ہے۔ لیکن زیادہ تر نمیز تمر کی ہوتی تھی، اسی کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نوش فرماتے تھے، اس کا طریقہ یہ ہے کہ جس چیز کی نمیز بنانی ہو مثلاً کھجور یا کشکس اس کو شام کے وقت پانی میں بگو کر رکھ دیا جائے صبح کو جب اس میں مٹھاس پیدا ہو جائے پی لیا جائے یا سح کو پانی میں ڈال کر رکھ دیں اور شام کو پی لیں۔

بحث ثانی و ثالث۔ احکام کے اعتبار سے اس کی تین قسمیں ہیں۔ اول یہ کہ کھجور میں تھوڑی دیر کے لئے پانی میں بگو دی جائیں اور پھر نکال لی جائیں کہ ابھی تک مٹھاس کا اثر بھی پانی میں نہ آیا ہو۔ دوسری قسم یہ ہے کہ اتنی دیر پانی میں رکھی جائیں کہ اس پانی میں تغیر آجائے قدرت اور تیزی، جھاگ اور لٹہ پیدا ہو جائے، اور تیسری صورت یہ ہے کہ اتنی دیر بگوئی جائیں کہ پانی کے اندر صرف مٹھاس پیدا ہو اور کسی قسم کا تغیر تیزی یا جھاگ پیدا نہ ہو، قسم اول سے وضو بالاتفاق جائز ہے اس لئے کہ فی الواقع عرفادہ نمیز ہی نہیں ہے صرف لٹہ نمیز ہے۔ اور قسم ثانی جس میں سکر پیدا ہو جائے اس سے وضو بالاتفاق جائز نہیں ہے، اور قسم ثالث جو درمیان میں ہوتی ہے اس میں اختلاف ہو رہا ہے، ائمہ ثلاثہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس سے وضو جائز نہیں ہے۔ اور امام صاحب کا قول یہ ہے کہ اس سے وضو جائز ہے، امام محمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ ایسی نمیز سے وضو بھی کی جائے اور تیمم بھی کیا جائے۔

بحث رابع پھر جانتا جا رہا ہے کہ نمیز تو مختلف چیزوں کا بنائی جاتی ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا، لیکن علماء کا اختلاف صرف نمیز تمر میں ہے، تمر کے علاوہ دوسری چیزوں سے جو نمیز بنائی جائے اس سے وضو بالاتفاق جائز نہیں ہے، اس لئے کہ وضو بالنسبۃ کا جواز امام صاحب کے نزدیک خلاف قیاس حدیث کی بناء پر ہے، اور جو مسلم خلاف قیاس حدیث سے ثابت ہو وہ اپنے کو رد پر منحصر ہوتا ہے دوسری شئی کو اس پر قیاس کرنا جائز نہیں ہوتا، نیز امام صاحب جو وضو بالنسبۃ کے جواز کے قائل ہیں وہ اس وقت میں ہیں جب مابہ مطلق نہ ہو اور مابہ مطلق کی موجودگی میں وہ بھی جواز کے قائل نہیں ہیں، البتہ امام ادوائیؒ کے نزدیک مابہ مطلق کی موجودگی میں بھی نمیز سے وضو جائز ہے۔

نیز یہ بھی واضح رہنا چاہئے کہ امام صاحب استدلال میں نمیز سے جواز وضو کے قائل تھے، پھر بعد میں مسلک جمہور کی طرف ان کا رجوع ثابت ہے، لہذا اب فتویٰ اسی قول اخیر پر ہے اسی کو امام طحاویؒ نے بھی اختیار فرمایا ہے۔

بحث خامس، اب رہ گیا مسئلہ دلائل کا سوجھنا چاہئے کہ امام صاحبؒ کا استدلال حدیث الباب یعنی عبد اللہ بن مسعودؓ کی حدیث سے ہے جو لیلۃ الجمن میں پیش آئی تھی، جس میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نمیند کے بارے میں فرمایا شمرۃ طیبۃ و ماء طہور اور پھر اس سے وضو فرمایا۔
 جمہور علماء اس حدیث کی تضعیف کے درپے ہیں، احناف امام صاحبؒ کی طرف سے جمہور کے اعتراضات کے جواب کے درپے ہیں اور اس سے بحث طویل ہو جاتی ہے، مگر چونکہ امام صاحبؒ کا رجوع اس مسئلہ میں ثابت ہے اور پھر جمہور کے ساتھ ہو جانا منقول ہے تو پھر دلائل پر کلام و بحث کی حاجت ہی نہیں رہتی، صاحب بحر الرائقؒ نے بھی یہ لکھا ہے، لیکن چونکہ یہ بات یقینی ہے کہ شمرۃ و ماء میں امام صاحبؒ اس سے جواز وضو کے قائل تھے تو سوال ہوتا ہے کہ آخر کس دلیل کی بناء پر قائل تھے اور کس درجہ میں اس دلیل کا ثبوت ہے یہ معلوم ہونا چاہیے، اس لئے اس بحث کو بیان کرنا ہی بڑا ہے چنانچہ حضرت نے بذل میں دلائل پر کلام فرمایا ہے اور حدیث الباب کو جو امام صاحبؒ کا مسئلہ تھا ثابت قرار دیا ہے اور اس پر جمہور محدثین کی جانب سے جو اعتراضات کئے جاتے ہیں ان کے جوابات دیئے ہیں لہذا ہم بھی کچھ کلام کرتے ہیں۔

سوجھنا چاہئے کہ حدیث الوضو بالنبیذ جس کو مصنفؒ نے اس باب میں ذکر فرمایا ہے یہ سنن شلبہ ابو داؤد ترمذی، ابن ماجہ، کی روایت ہے اسی طرح طحاوی اور مسند احمد میں بھی موجود ہے، شیخین اور امام نسائی نے اس کی تخریج نہیں فرمائی، جمہور محدثین نے اس حدیث پر تین طرح کے نقد کئے ہیں۔
 ۱۔ اس کی سند میں ابو زید راوی ہیں جو باتفاق محدثین مجہول ہیں، چنانچہ ابن عبد البرؒ نے ان کے مجہول ہونے پر اتفاق نقل کیا ہے امام ترمذیؒ نے بھی یہی نقل فرمایا ہے کہ یہ مجہول ہیں، حدیث نمیند کے علاوہ کوئی اور حدیث ان سے مروی نہیں ہے۔

علامہ عینیؒ نے اس اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ ابن العریؒ فرماتے ہیں اس حدیث کو ابو زید سے راوی مذکور فی السنن ابو فرارہ کے علاوہ ابو روق بھی روایت کرتے ہیں، علامہ عینیؒ کہتے ہیں کہ جب ابو زید سے روایت کرنے والے دو ہو گئے تو پھر ابو زید حدیث جہالت سے خارج ہو گئے (اس لئے کہ مجہول العین اس کو کہتے ہیں من لم یرد عنہ الا واحد) پھر علامہ عینیؒ فرماتے ہیں اس حدیث کو ابن مسعودؓ سے نقل کرنے والے صرف ابو زید ہی نہیں ہیں بلکہ ابو زید کے علاوہ ایک جماعت بھی اس کو ان سے روایت کرتی ہے اور عینیؒ نے اربعۃ عشر رجلاً یعنی چودہ رواۃ صح کتب حدیث کے حوالہ کے ایسے شمار کرائے جو اس حدیث کو عبد اللہ بن مسعودؓ سے روایت کرتے ہیں، ان چودہ رواۃ کا بیان بذل المجہود میں موجود ہے وہاں دیکھ سکتے ہیں یہ پہلے اشکال کا جواب ہوا۔

۲۔ دوسرا اشکال ان حضرات کا اس حدیث پر یہ ہے کہ یہ حدیث اخبار آحاد سے ہے جو کتاب الشہ کے اطلاق

کے خلاف ہے اس لئے کہ کتاب اللہ میں تو یہ ہے کہ اگر مار مطلق نہ پاؤ تو تسمیم کرو اور ظاہر ہے کہ نبید مار مطلق نہیں ہے بلکہ مار مقید ہے لہذا تسمیم کرنا چاہئے، وضو کے لئے مار مطلق کا ہونا ضروری ہے۔

اس اشکال کا جواب حضرت محمد نے بذل میں دیا ہے کہ چونکہ وضو بالنبید کے بعض اکابر صحابہ قائل ہیں جیسے حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہم لہذا اس حدیث کو علی صحابہ اور تنقی بالقبول کی وجہ سے شہور کا درجہ دیا جاسکتا ہے، اور اس قسم کی حدیث سے اطلاق کتاب اللہ میں ترمیم اور تخصیص جائز ہے۔

سیرا اشکال اس حدیث پر جمہور کی طرف سے یہ ہے کہ صحیح مسلم اور خود سنن ابو داؤد کی ایک روایت میں یہ ہے کہ علقمہ نے اپنے استاد عبد اللہ بن مسعودؓ سے دریافت کیا کہ لیڈہ الجمن میں آپ حضرات میں سے کوئی حضور کے ساتھ تھا تو انھوں نے جواب دیا ماکان معہ منا احدٌ امام نوویؒ شرح مسلم میں فرماتے ہیں یہ حدیث صریح دلیل ہے اس بات کی کہ وضو بالنبید کی وہ حدیث جو سنن ابو داؤد وغیرہ میں موجود ہے باطل ہے اور اس کی کوئی اصل نہیں ہے۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ دیا گیا کہ لیڈہ الجمن کا واقعہ جیسا کہ شہور ہے کئی بار پیش آیا ہے، جنات کے وفود آپ کی خدمت میں مختلف زمانوں میں چھ مرتبہ حاضر ہوئے ہیں جیسا کہ اکام المرجان فی احکام الجنان میں لکھا ہے، پہلی بار خاص مکہ میں، اس وقت عبد اللہ بن مسعودؓ آپ کے ساتھ نہیں تھے، دوسری مرتبہ بھی مکہ میں مقام حجون پر جو ایک پہاڑی ہے، تیسری مرتبہ مکہ کے ایک اور مقام میں، چوتھی مرتبہ مدینہ منورہ بقیع الغرقہ میں، ان تینوں مرتبہ میں عبد اللہ بن مسعودؓ آپ کے ساتھ تھے، اور پانچویں مرتبہ حصار بصرہ میں، اس وقت آپ کے ساتھ زبیر بن العوامؓ تھے اور چھٹی مرتبہ بعض اسفاریں، اس وقت میں آپ کے ساتھ بلال بن الحارثؓ تھے (یہ بلال وہ نہیں ہیں جو حضور کے مؤذن تھے وہ تو بلال بن رباح ہیں)

اس سیرے اشکال کے اور بھی جوابات دیئے گئے ہیں مثلاً یہ کہ ماکان معہ منا احدٌ ای غیری یعنی میرے علاوہ اور کوئی آپ کے ساتھ نہیں تھا یا یہ مراد ہے کہ خاص مقام تعلیم میں جہاں آپ نے جنات کے مقدمات فیصل فرمائے تھے وہاں آپ کے ساتھ کوئی نہ تھا اس لئے کہ مقول ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جنات کے یہاں جانے کے وقت عبد اللہ بن مسعودؓ کو راستہ میں کسی جگہ میں روک کر بٹھا دیا تھا کہ تم ہمیں رہنا آگئے مت بڑھنا اور اس جگہ آپ نے ان کی حفاظت کی غرض سے حصار فرما دیا تھا چنانچہ یہ وہیں بیٹھے رہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم صبح کے قریب جنات کے پاس سے واپس تشریف لائے، اس وقت چونکہ نماز کا وقت ہو چکا تھا اس لئے آپ نے ان سے دریافت فرمایا جیسا کہ

حدیث الباب میں ہے مَا فِي رِأْسِهَا وَتَلَعَتْ بِهَا يَهُودُ اِيْرَادَاتِ كَسْ جَوَابَاتِ هِيْ حَاصِلِ يَهْ كِهْ حَدِيْثِ ثَابِتِ هِيْ لِيْذَا وَضُوْرٍ بِالْبَيْزِ جَائِزِ هِيْ۔

وَضُوْرٍ بِالْبَيْزِ مِيْنِ اِمَامِ مُحَمَّدٍ كِيْ رَاْسِيْ | اس سُنْدِ مِيْنِ اِمَامِ مُحَمَّدٍ كِيْ رَاْسِيْ يَهْ هِيْ كِهْ جَمْعِ مِيْنِ الْوَضُوْرِ دَاثِمِ كِرْسِيْ وَهْ فَرَمَاتِيْ هِيْ كِهْ اَيْتِ سَيِّمِ تَوَاقُفِ مَدَنِيْ هِيْ اَوْرِ لَيْلَةِ الْبَحْنِ كَا وَاقْعِ اَكْرَمِ مَرْفِ كِيْ هُوْتَا تَوَا اَيْتِ كُو اِسْ كِيْ لَيْتِيْ نَاخِ سَمِجِيْ يَابَا تَا كِيْوْنَكِيْ اَيْتِ بَعْدِ كِيْ هِيْ مَدَنِيْ هِيْ لِيْكِنِ چُوْنَكِيْ لَيْلَةُ الْبَحْنِ خُوْدِ مَدِيْنَهْ مِيْنِ بِيْشِ آئِيْ هِيْ اِسْ لِيْ يَقِيْنِ كِيْ سَا تَهْ نِيْسِيْ كِهَا جَا سَكْتَا هِيْ كِهْ اَيْتِ كَا نَزُوْلِ مَوْخِرِ هِيْ اِسْ لِيْ عَبْدِ اَللّٰهِ رِئِيسُوْذِيْ كِيْ حَدِيْثِ كِيْ مَسُوْخِ بُوْنِيْ نِيْ هُوْنِيْ مِيْنِ تَرَدُوْدِ هُوْگِيَا اِسْ لِيْ اَحْتِيَا طِ كَا تَقَا ضَا يَهْ هِيْ كِهْ وَضُوْرٍ بِالْبَيْزِ اَوْرِ نِيْمِ دُوْنُوْنِ كِرِيْ يَابَا تِيْ

۲۔ خَرَدِ مَآكَانِ مَعْدُ مَنَا اَحَدِ مَصْنُفِ كِيْ طَرِ مَعْلُومِ مَعْلُومِ هِيْ كِهْ اَكْرَمِ اَنْهَوْنِ نِيْ وَضُوْرٍ بِالْبَيْزِ كَا بَابِ يَابَا هِيْ لِيْكِنِ وَهْ اِسْ كِيْ قَا بِلِ نِيْسِيْ مِيْنِ اَوْرِ نِيْ وَهْ حَدِيْثِ الْوَضُوْرِ بِالْبَيْزِ كُو ثَابِتِ مَاتِيْ هِيْ اَغَالِبَا اِسِيْ لِيْ اَنْهَوْنِ نِيْ مَسْئَلِ كِيْ خِيْرِيْ اِيْسِيْ ذِكْرُ كِيْ هِيْ جَوَا اِسْ كِيْ خِلَافِ هِيْ شَمْلًا اِيْكَ تَوَا بِيْ حَدِيْثِ جَمْعِ مِيْنِ۔ چِيْ مَآكَانِ مَعْدُ مَنَا اَحَدِ اَوْرِ اِسْ كِيْ بَعْدِ پَرِ آئِيْ چَلِ كِرِ عَطَا رِئِ اَبِيْ رِبَاحِ كَا مَسْئَلِ نَقْلِ كِيَا هِيْ اَنْدَا مَكْرَهْ الْوَضُوْرِ بِاللَّبَنِ وَالْبَيْزِ اِسْ كِيْ بَعْدِ اَثَرِ اَبُو الْعَالِيَهْ ذِكْرُ كِيَا يَهْ اَبُو الْعَالِيَهْ كِبَارِ تَابِعِيْنِ مِيْنِ سِيْ هِيْ بَلَكِ مَخْصَرِ مِيْنِ زَمَانِ جَابِلِيَّتِ اَوْرِ اِسْلَامِ دُوْنُوْنِ پَا سِيْ هِيْ اَنْهَوْنِ كِيْ وَفَاتِ كِيْ بَعْدِ اِسْلَامِ لَاسِيْ اَنْ سِيْ كِيْ اَغْتِسَالِ بِالْبَيْزِ كَا مَسْئَلِ پُوْچَا كِهْ اَكْرُ كِيْ شَخْصِ كِيْ پَاسِ اِسْ مَطْلُوقِ هُوْ تَوَا وَهْ نَبِيْذِ سِيْ غَسْلِ كِرِ سَكْتَا هِيْ يَا نِيْسِيْ هِيْ تَوَا اَنْهَوْنِ نِيْ جَوَابِ دِيَا كِهْ نِيْسِيْ كِرِ سَكْتَا۔

اَغْتِسَالِ بِالْبَيْزِ كَا حَكْمِ | لِيْكِنِ جَانَا چَا هِيْ كِهْ مَسْئَلِ اَغْتِسَالِ بِالْبَيْزِ خُوْدِ هِمَا سِيْ مَشَارَحِ كِيْ يَهَاں مَخْتَفِ فَيْ هِيْ اِمَامِ صَا حَبِيْ سِيْ تَوَا اِسْ مَسْئَلِ مِيْنِ كُوْنِيْ تَصْرِيْحِ مَرُوْ كِيْ نِيْسِيْ هِيْ اِمَامِ صَا حَبِيْ كِيْ طَرَفِ سِيْ بَعْضِ مَشَارَحِ نِيْ جَوَا اَوْرِ بَعْضِ نِيْ عَدَمِ جَوَا زِ نَقْلِ كِيَا هِيْ دُوْ سَرِيْ بَاتِ يَهْ هِيْ كِهْ اِمَامِ اَبُو دَاؤْدُ نِيْ اَثَرِ اَبُو الْعَالِيَهْ كُو يَهَاں پُوْرَا ذِكْرِ نِيْسِيْ فَرَمَا يَا اِنْ كِيْ پُوْرِيْ رَوَا اَيْتِ دَا رِ قَطْعِيْ مِيْنِ مَوْجُوْدِ هِيْ جَمْعِ كُو حَضَرْتِ نِيْ بَدَلِ مِيْنِ نَقْلِ فَرَمَا هِيْ اَوْرِ اِسْ مِيْنِ يَهْ زِيَادِ قِيْ هِيْ كِهْ جَبِ اَبُو الْعَالِيَهْ نِيْ غَسْلِ بِالْبَيْزِ كَا اِنْكَارُ كِيَا تَوَا سَأَلِ نِيْ اَنْ كُو لَيْلَةُ الْبَحْنِ كَا وَاقْعِ يَادِ دَلِيَا كِيْوْنَكِيْ اِسْ سِيْ جَوَا زِ مَعْلُومِ هُوْتَا هِيْ تَوَا سِ پَرِ اَبُو الْعَالِيَهْ نِيْ يَهْ فَرَمَا اَنْبَذْتُكُمْ هَذِهِ الْخَبِيْثَةَ اِنْهَا كَانَ ذُلُّهُ زَيْبًا وَمَا نَا اِسْ سِيْ اَبُو الْعَالِيَهْ كَا مَحْبِيْعِ مَسْئَلِ مَعْلُومِ هُوْگِيَا وَهْ يَهْ كِهْ اَنْهَوْنِ نِيْ جَوِ غَسْلِ بِالْبَيْزِ كَا اِنْكَارُ فَرَمَا تَحَا اِسْ سِيْ وَهْ نَبِيْذِ مَرَادِ قِيْ جَوْنِجِ اَوْرِ ضَيْثِ

یعنی مسکر ہو اور اس قسم کی نیند سے جواز کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔

بَابُ أَيُّصَلِّيَ الرَّجُلُ وَهُوَ حَاقِنٌّ

(۳)

اس کتاب کے ابواب و مضامین بہت مرتب ہیں، ترمذی شریف میں تو بہت سے ابواب بے محل آجاتے ہیں، لیکن ابوداؤد میں یہ باب بھی بے محل سا ہے، یا یہ تو مکروہات صلوٰۃ میں ہوتا اور ابھی کتاب الصلوٰۃ شروع نہیں ہوئی ہے، یا ابواب الاستنجاء میں ہونا چاہئے جو پہلے گزر چکے ہیں۔

مسئلہ مترجم بہا کا حکم اور اختلاف انکہ | حاقن کہتے ہیں حابس البول کو یعنی جس کو پیشاب کا تقاضا ہو لیکن اس نے رد کر رکھا ہو اور اس کے بالقابل لفظ حاقن ہے یعنی حابس الفاظ جس کو پڑے استنجاء کی حاجت ہو اور اس نے اس کو رد کر رکھا ہو یہ وہی مسئلہ ہے جس کو فقہاء صلوٰۃ عند مدافعة الاغشیین سے تعبیر کرتے ہیں، اس صورت میں نماز مشروع کرنا بالاتفاق مکروہ تحریمی ہے، بلکہ مالکیہ کے یہاں تو بعض صورتوں میں نماز کا اعادہ واجب ہو جاتا ہے، ان کے یہاں اس مسئلہ میں کچھ تفصیل ہے جس کو صاحب ہنبل نے ذکر کیا ہے، اوجز میں ابن عبد البر سے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی شخص اس حالت میں نماز پڑھے تو امام مالک کی ایک روایت یہ ہے کہ یعیذ فی الوقت یعنی وقت کے اندر اندر اعادہ ضروری ہے اور اگر وقت گزر گیا تو خیر نماز ہو جائے گی۔

دوسری صورت یہ ہے کہ نماز شروع کرنے کے وقت تو مدافعت یعنی استنجاء کا تقاضا نہیں تھا لیکن نماز شروع ہونے کے بعد تقاضا پیدا ہوا اس صورت کا بھی حکم یہی ہے کہ اس کو نماز قطع کر دی چاہئے لیکن اگر قطع نہیں کیا تو نماز صحیح ہو جائے گی، امام ترمذی کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض علماء کے نزدیک ان دونوں صورتوں میں قدرے فرق ہے وہ یہ کہ مدافعت اغشیین کے وقت شروع تو مطلقاً نہ کرے، لیکن شروع کرنے کے بعد اگر مدافعت ہونے لگے تو نماز قطع کرنے میں جلدی نہ کرے جب تک کہ اس حالت کا زیادہ تقاضا نہ ہو۔

اس کے بعد جانتا چاہئے کہ اس حالت میں نماز پڑھنے کی ممانعت کی علت کیا ہے؟ اس میں اختلاف ہے جس کو ابن العربی نے شہر ترمذی میں بیان کیا ہے، وہ لکھتے ہیں بعض کے نزدیک علت منع شغل بال ہے یعنی قلب کی توجہ اور دھیان سارا استنجاء ہی کی طرف لگا رہے گا اس لئے کراہت ہے اور امام احمد سے منقول ہے وہ فرماتے ہیں کہ علت منع انتقال حدث ہے یعنی پیشاب پاخانہ کا اپنے مستقر و معدن سے منتقل ہونا ہے، اگرچہ خروج نہیں ہوا ہے لیکن اپنی جگہ سے انتقال ہو چکا، گویا شخص نہ کو حائل نجاست ہوا

اور حمل نجاست مفسد صلوٰۃ ہے جسے کوئی شخص شیشی میں اپنا پیشاب لے کر نماز کے وقت جیب میں رکھ لے اور جو نجاست اپنے معدن اور مستقر میں ہو اگرچہ وہ نماز میں نمازی کے ساتھ ہے لیکن وہ معاف ہے (اس علت کا تقاضا یہ ہے کہ نماز کا اعادہ واجب ہونا چاہئے چنانچہ امام احمدیہ کے نزدیک مٹی کا اپنے محل سے منتقل ہونا موجب غسل ہے اگرچہ خارج میں اس کا ظہور نہ ہوا ہو) اور مالک کہتے ہیں جو بعض صورتوں میں اعادہ صلوٰۃ کے قائل ہیں جیسا کہ بیان مذاہب میں گفنا ہے کہ شدید تقاضے کے وقت آدمی کو شدت سے روکنا پڑے گا اور یہ بعضی ہوگا عمل کثیر کی طرف اور عمل کثیر مفسد صلوٰۃ ہے۔

مضمون حدیث | حدیث الباب کا حاصل یہ ہے کہ عروہ کہتے ہیں عبد اللہ بن ارقمؓ صحابی ایک مرتبہ سفیر حج یا عمرہ میں جا رہے تھے ان کے ساتھ بہت سے حضرات بھی اس سفر میں شریک ہو گئے راستہ میں نماز کی امامت وہی فرماتے تھے عروہ کہتے ہیں ایک دن کی بات ہے کہ صبح کی نماز کا وقت تھا انھوں نے نماز کے لئے تکبیر شروع کرائی اور اقامت شروع کرانے کے بعد فرمایا کہ حاضرین میں سے کوئی صاحب آگے بڑھ کر امامت کریں اور خود استتجار کے لئے تشریف لے گئے آگے روایت میں ہے خانی سہبج الاس میں دو احوال ہیں یا تو انھوں نے اسی وقت جانے سے پہلے یہ حدیث سنائی اور یہ بھی احوال ہے کہ واپس آنے کے بعد سنائی ہو حدیث کا مضمون یہ ہے کہ جس شخص کا ارادہ استتجار کے لئے جانے کا ہو اور ادھر نماز کھڑی ہو رہی ہو تو اس کو چاہئے کہ استتجار کو مقدم کرے۔

اختلاف فی السند کی تشریح اور توجیہ | قال ابو ذر اؤدروی و شیب بن خالد الوصفی فی غرض ہشام کے تلامذہ کا اختلاف بیان کرنا ہے وہ اختلاف یہ ہے کہ عروہ اس واقعہ کو عبد اللہ بن ارقمؓ سے براہ راست بیان کر رہے ہیں یا در بیان میں کسی کا واسطہ ہے؟ سو میری روایت جو شروع میں آئی وہ بلا واسطہ ہے اور بن روایات کا مصنف حوالہ دے رہے ہیں۔ شیب و شیب اور ابو حمزہ ان تینوں کی روایت میں عروہ اور صحابی کے درمیان ایک رمل بہم کا واسطہ ہے اس اختلاف کو ذکر کرنے کے بعد مصنف فرماتے ہیں کہ ہشام کے اکثر تلامذہ نے اسی طرح روایت کیا جس طرح زہیر نے یعنی بلا واسطہ لہذا وہی راجح ہے۔

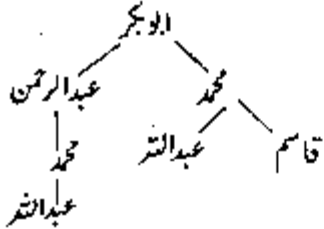
حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ یہی رائے امام ترمذیؒ کی ہے انھوں نے بھی عدم واسطہ کی روایت کو ترجیح دی ہے اور حضرت شیخؒ نے حاشیہ بذل میں تہذیب کے حوالہ سے لکھا ہے کہ امام ترمذیؒ نے العیال المفرد میں تحریر فرمایا ہے کہ امام بخاریؒ نے واسطہ کی روایت کو ترجیح دی ہے۔

اب اگر دونوں روایتیں صحیح ہیں تو تطبیق کی شکل کیا ہوگی؟ تو اس کی صورت حضرت نے بذل میں یہ تحریر

فرمائی ہے کہ ہو سکتا ہے اس سفر میں عروہ عبداللہ بن ارقم کے ساتھ جنوں اور اس واقعہ کی روایت ان کو بالواسطہ پہنچی ہو اس کے بعد عروہ کی ملاقات عبداللہ بن ارقم سے ہوئی ہو اور ان سے براہ راست بھی واقعہ سن لیا ہو لیکن حضرت شیخ نے حاشیہ بذل میں او جز کے حوالے سے تحریر فرمایا ہے کہ مصنف عبدالرزاق کی روایت سے عروہ کا اس سفر میں ساتھ ہونا استفاد ہوتا ہے۔ لہذا یہ تو جیہ کجائے کہ عروہ کو اس سفر میں ساتھ تھے لیکن قاسم اس واقعہ پر موجود نہیں تھے اس لئے اولاً بالواسطہ سنا اور ثانیاً بلا واسطہ۔

سند کی تشریح

۲ قولہ قال ابن عیسیٰ فی حدیثہ ابن ابی بکر الخ اس حدیث میں مصنف کے تین استاذ ہیں جن میں سے ایک استاذ یعنی ابن عیسیٰ نے عبداللہ بن محمد جو سندیں مذکور ہیں ان کی صفت ابن ابی بکر بیان کی۔ بخلاف دوسرے دو استاذ احمد بن حنبل و مسدد کے کہ انھوں نے صرف عبداللہ بن معقل کا، البتہ عبداللہ بن محمد کی دوسری صفت اخوالقاسم بن معقل سب نے بیان کی۔



جاننا چاہئے کہ عبداللہ بن محمد دو ہیں ایک عبداللہ بن محمد بن ابی بکر اور دوسرے عبداللہ بن محمد بن عبدالرحمن بن ابی بکر قاسم ان دونوں میں سے پہلے کے حقیقی بھائی ہیں دونوں کے سلسلہ نسب کو اس نقشہ سے سمجھا جائے۔ اب جس

راوی نے صرف عبداللہ بن محمد کہا اس میں دو احتمال تھے، یا تو نقشہ میں مذکور دائیں طرف والے عبداللہ ہوں یا بائیں طرف والے ایک ابو بکر کے پوتے اور ایک پر پوتے ہیں۔ اب جس راوی نے ابن ابی بکر کی صفت کا اضافہ کیا تو اس نے گویا دائیں جانب والے کی تعیین کر دی اور آگے چل کر مصنف کے سب اساتذہ نے دوسری صفت یعنی اخوالقاسم بیان کی اس صفت کا بھی تقاضا یہی ہے کہ یہ عبداللہ بن محمد بن ابی بکر ہوں۔

لیکن صحیح مسلم کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ عبداللہ بن محمد بائیں طرف والے ہیں یعنی عبداللہ بن محمد بن عبدالرحمن بن ابی بکر اور حافظ نے تہذیب میں لکھا ہے کہ محفوظ وہی ہے جو مسلم کی سند میں ہے اب اگر یہ بات ہے تو پھر ان کو اخوالقاسم بن معقل کہنا مجاز ہو گا اس لئے کہ یہ عبداللہ قاسم کے حقیقی بھائی نہیں ہیں بلکہ چچا زاد بھائی ہیں یعنی چچا کے ٹکے کے ٹکے۔

مضمون حدیث

آگے حدیث کا مضمون یہ ہے کہ عبداللہ بن محمد کہتے ہیں میں اور قاسم دونوں اپنی بیوی عاتشہ کے پاس تھے۔ کچھ دیر کے بعد کھانا آ گیا تو بجائے اس کے کہ قاسم کھانے کی طرف متوجہ ہوتے فوراً کھڑے ہو کر نماز کی نیت بازو لی گویا کھانے سے اعراض کیا، اس پر حضرت عاتشہ نے ان کو تنبیہ فرمایا کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپ فرماتے تھے کھانا سامنے آنے کے بعد

نماز ہمیں شروع کرنی چاہئے، اور نہ عافۃ الاغشیٰ کے وقت پڑھنی چاہئے، اس حدیث میں دو جز میں، حضرت عائشہؓ کا مقصود جز اول ہے یعنی لا یصلی بحضرة الطعام اور مصنف کا مقصود جز ثانی ہے جیسا کہ ظاہر ہے یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ حضرت قاسم نے ایسا کیوں کیا؟ جواب یہ ہے کہ ابو داؤد کی اس روایت میں تو اختصار ہے، صحیح صور جمال مسلم شریف کی روایت سے معلوم ہوتی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ کے بیٹے عبد اللہ تو فصیح اللسان تھے، صاف گفتگو کرتے تھے، اور یہ قاسم غیر فصیح تھے، ان کی گفتگو صاف اور مستقیم تھی، چنانچہ مسلم کی روایت میں ہے دکان القاسم رجلاً لکھانہ یعنی ان کے کلام میں کھبی بہت پایا جاتا تھا، ثانیہ بروزن علامہ تار اس میں تائید کی نہیں بلکہ مبالغہ کے لئے علامہ کی طرح، حضرت عائشہؓ خود بھی بڑی فصیح اللسان تھیں تو انہوں نے قاسم کو تنبیہ کی مائک لا تتحدث کما یتحدث ابن اخی هذا یعنی تجھے کیا ہو گیا، تو ایسی صاف گفتگو کیوں نہیں کرتا جیسے میرا یہ دو راہیہ تھا کہ تلبہ اور نرید برآں قاسم کو ان کی والدہ کے بارے میں عار دلایا اس لئے کہ دراصل وہ اُم ولد تھیں، اس پر وہ ناراض ہو گئے اور حضرت عائشہؓ کے کھانے کو دیکھ کر نماز کی نیت باندھ کر کھڑے ہو گئے کہ جب تم ہمارے ساتھ اس طرح بیٹھیں آتی ہو تو ہم بھی تمہارا کھانا نہیں کھائیں گے، اس پر حضرت عائشہؓ نے وہ حدیث سنائی جو یہاں کتاب میں مذکور ہے۔

لا یصلی بحضرة الطعام کی شرح اور فقہی مسئلہ | اس حدیث کا جز اول یعنی حضور طعام کے وقت نماز نہ پڑھنا، یہ مشہور حدیث ہے جو مختلف الفاظ

سے مروی ہے، بعض روایات میں اس طرح ہے اذا حضر العشاء والعشاء فابدؤا بالعشاء اس پر فقہی حیثیت سے کلام یہ ہے کہ اگر کوئی شخص حضور طعام کے باوجود اول نماز پڑھے تو جمہور علماء اور ائمہ اربعہ کے یہاں نماز صحیح ہو جائیگی، اور ظاہر یہ ہے کہ نزدیک صحیح ہوگی، علامہ شوکانیؒ نے امام احمد کا یہی مذہب ہی لکھا ہے کہ نماز صحیح ہوگی، لیکن حضرت شیخ بنیہ حاشیہ بزل میں لکھا ہے کہ المنع عن احمد یس بعمیج بلکہ وہ اس مسئلہ میں جمہور کے ساتھ ہیں جیسا کہ معنی وغیرہ میں تصریح ہے، جمہور علماء کے نزدیک اس حدیث میں کبھی تشریہ کے لئے ہے اور ظاہر یہ ہے کہ نزدیک تحریم کے لئے نیز عند الجمہور تقدیم طعام کا حکم اس وقت ہے جب کہ نماز کے وقت میں گھنٹا شش ہو اور اگر وقت تنگ ہو تو پھر تقدیم صلوة واجب ہے، چنانچہ ابو داؤد کی کتاب الاطعمہ میں حضرت جابرؓ کی حدیث مرفوعہ آرہی ہے لا یؤخّر الصلوة بطعام ولا بغيرہ یہ حدیث اسی صورت پر منقول ہے، یعنی جب وقت میں تنگی ہو، ہماری اس تقریر سے دونوں حدیثوں کا تعارض بھی مرتفع ہو جاتا ہے، ایک اور بھی جواب ہے وہ یہ کہ حدیث جابر ضعیف ہے اور تقدیم طعام والی روایات صحیح اور متفق علیہ ہیں۔

نیز علامہ شوکانی اس حدیث پر لکھتے ہیں کہ ظاہر حدیث سے اطلاق معلوم ہوتا ہے لیکن امام غزالیؒ نے فساد طعام کے اندیشہ کی قید لگائی ہے یعنی اگر تاخیر طعام میں اس کے خراب ہونے کا اندیشہ ہو تب تقدیم کا حکم ہے ورنہ نہیں۔ اور شافعی نے اس میں احتیاج کی قید لگائی ہے یعنی اگر شدت جو غ ہے تب تقدیم علی الصلوٰۃ ہے ورنہ نہیں۔ اور امام مالکؒ نے اس کو طعام قلیل کے ساتھ مقید کیا ہے۔ یعنی اگر کسی کو صرف دو چار لمحے کھانے ہوں اس کے لئے تقدیم مشاء ہے میں کہتا ہوں شوکانی نے مالکیہ کا مذہب ہی لکھا ہے۔ لیکن حضرت شیخؒ نے حاشیہ بدل میں لکھا ہے کہ الشرح الکبیر اور دسوتی (جو کتب مالکیہ سے ہیں) میں یہ لکھا ہے کہ امام مالکؒ نے تقدیم مشاء والی حدیث کو اختیار ہی نہیں کیا علیٰ اہل مدینہ کی وجہ سے چنانچہ وہ تقدیم عشاء کے قائل ہی نہیں البتہ الشرح الکبیر میں لکھا ہے کہ حاتم کے لئے مستحب ہے کہ وہ غروب کے بعد صلوٰۃ مغرب سے پہلے چند کھجوروں سے روزہ افطار کرے اور پھر باقاعدہ تمشی نماز مغرب کے بعد کرے نیز علامہ دسوتیؒ لکھتے ہیں کہ بعض مالکیہ نے تقدیم عشاء والی حدیث کو اکمل خفیف (جیسے چند کھجور کے دانے یا کشش) پر محمول کیا ہے اور حنفیہ نے اس کو شغل بال کے ساتھ مقید کیا ہے، جیسا کہ امام حمادی کی شکل الآثار میں ہے یعنی اگر تقدیم صلوٰۃ کی صورت میں اندیشہ ہو کہ دھیان اور خیال کھانے میں لگا ہے گا تب ہے یہ حکم اس لئے کہ آدمی بظاہر کھانے میں مشغول ہو اور دل اس کا نماز میں لگا ہوا ہو یہ بہتر ہے اس سے کہ بظاہر نماز پڑھ رہا ہو اور دل کھانے کی طرف متوجہ ہو۔ امام صاحبؒ سے منقول ہے لانی یکون طعامی کثفا صلوٰۃ احب الی من ان نکون صلوٰۃ کثفا طعاما اور ابن العزیزیؒ نے اس حدیث کو حاتم پر محمول کیا ہے کہ صرف اس کے لئے تقدیم عشاء کا حکم ہے۔

۳۔ عن ثوبان الا اس حدیث میں تین باتیں ارشاد فرمائی گئی ہیں لیکن یہاں پر حدیث کا صرف تیسرا جزرہ ولا یصحی دھو حقیقہ مقصود بالذات ہے اس تیسرے جزرہ پر تو کلام آہی چکا۔

ابن قیمؒ کا اس حدیث پر نقد اور اس کا جواب | اس حدیث میں دو جزرہ اور میں ایک یہ لازو تم ربح قومنا یفقد نفسہ بالذات عاودہم یعنی اگر کوئی شخص لوگوں کو نماز پڑھائے تو اس امام کو چاہئے دعا کو اپنے لئے خائن نہ کرے بلکہ مقتدیوں کو بھی دعا میں شامل کرے ورنہ خیانت ہوگی۔ ابن قیمؒ نے اس حدیث کو وہم قرار دیا ہے اور وجہ اس کی یہ بیان کرتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے جو دعائیں منقول ہیں ان میں سے اکثر بعینہ افراد ہیں اور افراد میں بظاہر تخصیص ہے اور اس حدیث میں اس کو خیانت کہا گیا ہے نیز انھوں نے آگے چل کر یہ کہا ہے اس حدیث کو اگر مجمع مان لیا جائے تو صرف دعا قنوت پر محمول ہو سکتی ہے اس لئے کہ اس میں جمع کے صیغے وارد ہیں اللهم اهدنا مینہ ہدیت الی حضرت گنگوہیؒ کی تقریر میں یہ لکھا ہے کہ اس حدیث میں تخصیص سے مراد یہ ہے کہ اس دعا کی دوسروں سے نفی

کرے جیسے ایک اعراب نے دعا کی تھی اللھم ارفعنی وبعثہ اولاً تو جمع معنا الحدیث اس صورت میں روایت کی تھلیط کی ضرورت پیش نہیں آئے گی، چنانچہ لفظ دُودِہُم جو حدیث میں مذکور ہے اس سے اسکی تائید ہوتی ہے کہ دونوں نے کیلئے آثارِ دوسرا جزر حدیث میں یہ ہے ولا یتطرق فی تغیر بیت قبل ان یتأذن یعنی کسی کے مکان کے دروازہ پر پہنچ کر استیذان سے قبل مکان کے اندر کا حال نہ دیکھا جائے یعنی باہر کھڑے ہو کر جھانکنا نہیں چاہیے، اور اگر کسی نے ایسا کیا تو ایسا ہی ہے جیسے کوئی بغیر استیذان کسی کے مکان میں داخل ہو جائے اس سلسلہ کی بعض اور روایات کتاب الادب کے باب الاستیذان میں آئیں گی، بعض روایات میں تصریح ہے کہ اگر کوئی کسی کے مکان میں باہر کھڑا ہو کر جھانکے اور صاحب مکان اس کی آنکھ پھوڑ دے تو اس کی یہ جہالت معاف ہے، چنانچہ امام شافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک اس صورت میں ضمان واجب ہوگا اور حنفیہ و مالکیہ کے نزدیک ضمان واجب ہوتا ہے لیکن غالباً اس حدیث کی بنا پر گناہ ہوگا۔

قال ابو داؤد وھذا من سنن اھل الشام یہاں سے مصنف حدیث الباب کی سند میں جو ایک لطیف ہے اس کو بیان کر رہے ہیں وہ یہ کہ حدیث ثوبان اور حدیث ابو ہریرہ ان دونوں کی سند کے راوی سب کے سب شامی ہیں، غیر شامی کوئی نہیں ہے، حضرتؒ نے بدل میں لکھا ہے کہ ہاں! ایسا ہی ہے، مگر حدیث ثانی میں حضرت ابو ہریرہؓ کو مستثنیٰ کرنا پڑے گا اس لئے کہ وہ شامی نہیں ہیں۔

بَابُ مَا يُجْزَى مِنَ الْمَاءِ فِي الْوُضُوءِ

(۳)

گذشتہ ابواب سے یہ تو معلوم ہو گیا کہ کس پانی سے وضو کیا جاسکتی ہے اور کس سے نہیں اب یہاں سے یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ کتنے پانی سے وضو ہونی چاہئے، اکثر احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم تقریباً ایک صاع پانی سے غسل اور ایک مِڈ پانی سے وضو فرماتے تھے، ایک روایت میں ثَلَاثُ مِثْقَالٍ یعنی ایک ٹلٹ کم ایک مد بھی آیا ہے اور ایک روایت میں نصف مد بھی وارد ہے لیکن وہ روایت ضعیف ہے کافی البذل جہود کے کے یہاں وضو یا غسل کے لئے پانی کی مقدار متعین نہیں ہے کہ اس میں کمی و زیادتی جائز ہو بلکہ اس کا مدار اصل اس پر ہے کہ جتنا پانی تمام بدن کو تر کرنے کے لئے اور وضو میں اعضاء وضو کو تر کرنے کے لئے کافی ہو جائے پس وہی مقدار ضروری ہے ابتداءً اس کی کوئی مقدار متعین نہیں ہے، وضو میں دو رکن ہیں غسل اور مسح، غسل کی حقیقت اسانۃ الماء ہے یعنی اتنا پانی بہانا جس سے قاعط ہو جائے، اس حقیقت غسل کا پایا جانا ضروری ہے اور یہی اس کا معیار ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ بہتر یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم

سے جو مقدار ماہ منقول ہے جہاں تک ہو سکے اس کی متابعت کی جائے۔

فقہاء نے کئی طور پر یہ بات لکھی ہے کہ جتنا پانی بغیر اسراف و تعصیر کے کافی ہو جائے اتنا ہی استعمال کیا جائے اسراف و تعصیر دونوں مکروہ ہیں، غرضیکہ مسئلہ تعصیر بنا جماعی ہے، البتہ ابن شعبان مالکی کا خلاف اس میں مشہور ہے وہ یوں کہتے ہیں کہ جو مقدار پانی کی حدیث میں وارد ہے اس سے کم جائز نہیں ہے، حضرت شیخؒ نے اوجز میں تحریر فرمایا ہے کہ ابن قدامہ حنبلیؒ نے مفتی میں اس مسئلہ میں حنفیہ کا جو اختلاف نقل کیا ہے وہ صحیح نہیں ہے بلکہ حنفیہ کا مسلک اس میں وہی ہے جو جمہور علماء کا ہے، چنانچہ علامہ شامیؒ لکھتے ہیں کہ وہ جو ہمارے یہاں ظاہر الروایۃ ہیکہ غسل کے لئے ادنی مقدار ایک صاع اور وضو کے لئے ایک مد ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ مقدار سنون کا ادنی درجہ ہے، مقدار جائز مراد نہیں ہے۔

یہاں صاع اور مد کی مقدار کے سلسلہ میں ایک مشہور بحث ہے جس کو شرایع حدیث اور فقہاء سب پر بیان کرتے ہیں صاع اور مد یہ دو مشہور

صَاع اور مد کی مقدار کی بحث اور اس میں اختلاف علماء و دلائل تفسیری

پیمائے ہیں اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ ایک صاع چار مد کے برابر ہوتا ہے لیکن من حیث الوزن مقدار میں اختلاف ہے، ائمہ ثلاثہ و امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایک مد رطل و ثلث رطل کا ہوتا ہے، لہذا ایک صاع پانچ رطل کا ہوا، طرفین کے نزدیک ایک مد کی مقدار دو رطل ہے، لہذا صاع آٹھ رطل کا ہوا، جمہور کا صاع صاع حجازی اور ہمارا صاع عراقی کہلاتا ہے اور صاع عراقی صاع حجازی بھی کہلاتا ہے اس لئے کہ منقول ہے کہ جب صاع عمری منقود ہو گیا تھا تو حجاج بن یوسف نے اس کا پتہ لگایا تھا، وہ اس بات کا اہل عراق پر احسان بھی بتلایا کرتا تھا اور اپنے خطبہ میں کہا کرتا تھا یا اهل العراق یا اهل الشقاق والنفاق و مساوی الاخلاق المأخوذ ج لکھو صاع عمر اور ظاہر ہے کہ صاع عمر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صاع کے موافق ہوگا۔

ہمارے علماء کہتے ہیں کہ صاع عراقی جو آٹھ رطل کا ہوتا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صاع کے مطابق ہے، جمہور کا دعویٰ یہ ہے کہ صاع حجازی حضور کے صاع کے موافق ہے، اب فریقین کی دلیل سن لیجئے، جمہور نے اپنے مسلک پر چند دلیل قائم کی ہیں۔

دلیل اول: یہ ہے کہ صحیحین کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک فرق (جو ایک بڑے پیمانہ کا نام ہے)

لے اسے کہ حدیث قدسیہ میں وارد ہے کہ چھ مسکینوں کو کھانا کھلائے، ہر مسکین کو نصف صاع لہذا کل تین صاع ہو گئے اور دوسری روایت میں ہے کہ چھ مسکینوں کے درمیان ایک فرق تقسیم کیا جاتا ہے دونوں حدیثوں کو ملائے سے نتیجہ نکلتا ہے کہ ایک فرق مساوی ہوتا ہے تین صاع کے۔

سادہ ہوتا ہے تین صاع کے، اور یہ بات پہلے سے مشہور ہے کہ ایک فرق سولہ رطل کا ہوتا ہے لہذا سولہ کو تین پر تقسیم کریں گے تو پانچ اور ثلث ہوگا، پس معلوم ہوا کہ صاع پانچ رطل اور ثلث رطل کا ہوتا ہے۔ ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ یہ بات یقینی نہیں کہ ایک فرق سولہ رطل کے برابر ہوتا ہے اور کئی حدیث سے ثابت ہے، اور اگر وہ یہ کہیں کہ بعض لغویین کے قول سے یہ ثابت ہے تو ہم کہیں گے کہ اہل لغت کا قول اسرافت پر حجت نہیں ہے لاسہو قد وثق فی القضاۃ ایضا اسی طرح ہمیں یہ بھی تسلیم نہیں کہ ایک فرق سادہ ہوتا ہے تین صاع کے، بلکہ ہمارے نزدیک یہ بات محض نظر ہے، ظاہر یہ ہے کہ یہ راوی کا استنباط ہے چونکہ راوی کے ذہن میں یہ بات تھی کہ تین صاع ایک فرق کے برابر ہوتا ہے تو اس نے روایت بالسنی کرتے ہوئے بجائے صاع کے لفظ فرق کو ذکر کر دیا۔

دلیل ثانی۔ جمہور نے امام ابو یوسفؒ کے قصہ رجوع سے استدلال کیا ہے وہ یہ کہ امام ابو یوسفؒ ایک مرتبہ حج کے لئے تشریف لے گئے تو مدینہ منورہ حاضر ہوئے اور اہل مدینہ سے مقدار صاع کی تحقیق فرمائی اور اس کے بارے میں ان سے دریافت کیا تو انہوں نے کہا کہ صاعنا صاع النبی صلی اللہ علیہ وسلم یعنی ہمارے پاس جو صاع ہے یہی حضور کا صاع ہے، امام ابو یوسفؒ نے پوچھا مانتکون فیہ کہ اس بارے میں تمہاری دلیل کیا ہے؟ تو انہوں نے کہا نائیت بالجمہور عندنا یعنی دلیل ہم آئندہ کل پیش کریں گے چنانچہ دوسرے دن ان کی خدمت میں ابن ابی حریجین میں سے پچاس شیوخ ہر ایک اپنے ساتھ صاع کو لے کر حاضر ہوئے دھوی مخبر عن ابیہ اور عن اُمّہ انّ ہذا صاع النبی صلی اللہ علیہ وسلم یعنی ان میں سے ہر ایک یہ خبر دے رہا تھا، کوئی اپنے والد کے حوالہ سے، کوئی اپنے چچا کے حوالہ سے کوئی اپنی ماں کے حوالہ سے کہ یہی صاع حضور کا صاع تھا، چنانچہ امام ابو یوسفؒ نے اسکا وزن کیا تو وہ پانچ رطل اور ثلث رطل تھا اس پر امام ابو یوسفؒ نے امام صاحبؒ کا قول ترک کر دیا اخرجہ الیہقی بسندہ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس موقع پر امام مالکؒ نے امام ابو یوسفؒ سے مناظرہ کیا ان ہی صحابہ کی بناء پر جو یہ حضرات اہل مدینہ لے کر آئے تھے۔

اس کا جواب آدلا تو یہ ہے کہ قواعد محدثین کے پیش نظر اس قصہ سے استدلال صحیح نہیں اس لئے کہ یہ مجاہیل پر مشتمل ہے، فسوں شیخا بن ابن ابی حریجین والافصار کون تھے؟ یہ سب مجہول ہیں، ثانیاً یہ کہ اگر یہ واقعہ اس بیت کذابیہ کے ساتھ جو بیان کی گئی ہے ثابت ہوتا تو عوام اور خواص سب کے درمیان مشہور ہو جاتا، حالانکہ امام محمدؒ نے نہ تو اس قصہ کو ذکر کیا جس میں امام ابو یوسفؒ کا رجوع ذکر کیا جاتا ہے اور نہ ہی انہوں نے اس مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ کا اختلاف بیان کیا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابو یوسفؒ اس مسئلہ میں طرفین ہی کے ساتھ ہیں، ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ اختلاف صرف لفظی ہے اس لئے کہ امام ابو یوسفؒ نے اس صاع کو

جس کو ابنار مہاجرین نے کر آئے تھے جس رطل سے وزن کیا تھا وہ رطل مدنی تھا، اور اہل مدینہ کا رطل اہل بغداد و عراق کے رطل سے زائد ہوتا ہے اس لئے کہ رطل مدنی تیس آستار کا ہوتا ہے اور رطل بغدادی بیس آستار کا اس حساب اور لحاظ سے پانچ رطل و ثلث رطل اور آٹھ رطل دونوں کی مقدار برابر ہو جاتی ہے، دلائل کی یہ تمام تفصیلی بحث حضرت نے بذل الجہود میں کتاب الغسل میں پہنچ کر بڑی تفصیل کے ساتھ تحریر فرمائی ہے، ہم نے بطور خلاصہ کے اس کو دو ہیں سے لیا ہے، امام ابو یوسفؒ کے مسلک اور ان کے تفسیر رجوع کے سلسلہ میں جو کچھ کہا گیا ہے وہ سب شیخ ابن الہمامؒ سے منقول ہے، ان کے نزدیک راجح اور امحیحی ہے کہ امام ابو یوسفؒ نے اس مسئلہ میں جہود کے ساتھ نہیں ہیں بلکہ امام صاحبؒ کے ساتھ ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

دلیل ثانیہ :- امام حمادؒ نے جہود کی جانب سے یہ دلیل پیش کی ہے کہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ میں اور جنود صلی اللہ علیہ وسلم ایک برتن جس کو فرق کہتے ہیں، اس سے غسل کرتے تھے اور پہلے سے معلوم ہے کہ فرق تین صاع کے برابر ہوتا ہے تو اس سے ثابت ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت عائشہؓ ہر ایک کے غسل کے پانی کی مقدار ایک صاع اور نصف صاع ہے، اور دوسری روایت میں یہ ثابت ہے کہ آپؐ آٹھ رطل سے غسل فرماتے تھے، تو ان دونوں حدیثوں کے ملانے سے نتیجہ نکلا کہ ڈیڑھ صاع برابر ہوتا ہے آٹھ رطل کے، جس سے معلوم ہوا کہ ایک صاع کی مقدار پانچ رطل و ثلث رطل ہے۔

ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ فرق کا تین صاع کے برابر ہونا کوئی تحقیقی بات نہیں ہے، دوسرا جواب وہ ہے جو امام حمادؒ نے دیا کہ حضرت عائشہؓ نے یہ تو فرمایا کہ ہم دونوں ایسے برتن سے غسل کرتے تھے جو بقدر فرق ہوتا تھا لیکن انہوں نے یہ نہیں بیان کیا کہ وہ برتن جس کو وہ فرق کہہ رہی ہیں ملوث ہوتا تھا یا اس سے کم ہو سکتا ہے وہ ملوث نہ ہو مستثنیٰ پونا ہوا اور برابر ہو دو صاع کے تو پھر اب یہ حدیث ان احادیث کے موافق ہو جائے گی جن میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایک صاع پانی سے غسل فرماتے تھے۔

حنفیہ کا استدلال ان روایات سے ہے جن میں ان کے مسلک کی تصریح ہے یعنی مکہ کی تفسیر طبرانی کے ساتھ اور صاع کی تفسیر آٹھ رطل کے ساتھ واقع ہے، چنانچہ امام حمادؒ نے حضرت عائشہؓ سے بسندِ جید نقل کیا ہے قالت کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یغسل بمثل هذا اور ایک برتن کی طرف اشارہ فرمایا، مجاہد کہتے

لے یعنی ایک صاع آٹھ رطل کا ہوتا ہے اس طرز پر کہ ہر رطل میں آستار کا ہوا اور پانچ رطل و ثلث رطل کا ہوتا ہے اس طرز پر کہ ہر رطل میں آستار کا ہوا آٹھ کو اگر میں میں ضرب دیا جائے تو وہی عدد نکلا گا جو پانچ اور ثلث کو تیس میں ضرب دینے سے نکلتا ہے یعنی ایک سو ساٹھ آستار۔

ہیں کہ میں نے اس برتن کا اندازہ لگایا تو وہ آٹھ رطل تھا یا نو یا دس غرضیکہ آٹھ تو یقیناً تھا اس میں وہ کوئی تردد نہیں فرما رہے ہیں۔

اور نسائی میں موسیٰ الجہنی سے روایت ہے، وہ کہتے ہیں کہ حضرت مجاہد کے پاس ایک قدح (پیالہ) لایا گیا وہ کہتے ہیں کہ میں نے اس کا اندازہ لگایا تو وہ آٹھ رطل تھا مجاہد کہنے لگے کہ مجھ سے حضرت عائشہؓ نے بیان کیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس سے غسل فرماتے تھے اس میں ہمارے مذہب کی تصریح ہے۔

نیز دارقطنی نے دو طریق سے حضرت انسؓ کی یہ حدیث نقل کی ہے صکان صلی اللہ علیہ وسلم یتوضأ بطلین وینفض بالصابغ ثانیۃً امر طالبا اس روایت کو اگرچہ دارقطنی نے ضعیف قرار دیا ہے لیکن تعدد طرق سے اس کے ضعف کا انجبار ہو جاتا ہے۔

فائدہ :- حضرت گنگوہیؒ کی تقریر میں ہے کہ چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں صابغ عراقی بھی رائج تھا (جو کہ صابغ حجازی سے بڑا ہوتا ہے) اس لئے صدقہ الفطر میں احوط یہ ہے کہ صابغ عراقی کا لحاظ کیا جائے عرف الشہی میں بھی لکھا ہے کہ صابغ عراقی و حجازی دونوں حضور کے زمانے میں پائے جاتے تھے، روایات مجمو اس پر دال ہیں۔

فائدہ کا ثانی :- صابغ اور مد کی بحث و تحقیق اہتمام کے ساتھ حضرات فقہاء و محدثین اس لئے کرتے ہیں کہ یہ دونوں معیار شرعی یعنی شرعی پیمانے ہیں، بہت سے احکام شرعیہ اللہ سے وابستہ ہیں جیسے صدقہ الفطر اور فدیہ و کفارات ایسے ہی حضور و غسل کے پانی کی مقدار کا لایق ہے۔

شرح السند قل ابو داؤد و رواہ ابان عن قتادہ قال سمعت صفیۃ یعنی قتادہ سے روایت کرنے والے دو ہیں، ایک ہمام جو اوپر سند میں آئے دوسرے ابان، دونوں کے لفظوں میں فرق ہے، ہمام کی روایت میں قتادہ عن صفیۃ اور ابان کی روایت میں بجائے عن صفیۃ کے سمعت صفیۃ ہے اس اختلاف پر تنبیہ کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ قتادہ کا شمار مدینہ میں ہے اور اوپر جو روایت آئی ہے وہ عن کے ساتھ ہے اور مدینہ کا عنفہ معتبر نہیں ہوتا، دوسرے طریق میں چونکہ صابغ کی تصریح ہے اس لئے مصنف نے دوسرا طریق ذکر کر کے اس کی کو دور کر دیا، اب اس میں انقطاع کا شائبہ نہیں رہا۔

۳۔ حدیث امام محمد بن بشار الزقولہ عباد بن تمیم عن جدتہا یہاں پر دوسرا نسخہ عن جدتہی ہے اور اس صورت میں جدہ سے جدہ حبیب مراد ہوں گی، اس لئے کہ مستحکم دہی ہیں اور ہمارا نسخہ جس میں عن جدتہ ہے اس کی ضمیر عباد کی طرف راجع ہے اس صورت میں جدہ عباد مراد ہوں گی، حضرت نے بدل میں دوسرے

نسخہ پر کلام کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے کہ مجھے یہ بات تحقیق ہونے لگی کہ کیا یہ واقعی حبیب کی جڑ ہے میں واللہ متاعی
اسلامیہ ام عمارہ ہیں جیسا کہ کتاب میں مذکور ہے ان کے نام میں اختلاف ہے، کہا گیا ہے کہ ان کا نام تیسرے
ہے (بالتفسیر) اور کہا گیا ہے کہ تیسرے ہر دزن سفید، اور تیسرا قول یہ ہے کہ ان کا نام تیسرے بنم الام
ہے بجائے لون کے۔

۴۔ حدیثنا محمد بن الفضل الا قولنا یوضا یا نا، سے مراد ہیں اس سے بظاہر خفیہ کی تائید ہو رہی ہے
اس لئے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی دوسری روایت میں ہے کہ آپ ﷺ سے وضو فرماتے تھے اور اس میں یہ ہر
کہ رطلین سے وضو فرماتے تھے۔

قولنا یوضا بسکون کسکوک صاع ونصف صاع یعنی ڈیرہ صاع کو کہتے ہیں لیکن شارح نے لکھا ہے
کہ یہاں پر کسکوک سے مراد مد ہے۔

قال در رواة سفیان... حدیثی جبر بن عبد اللہ سفیان کی یہ روایت شعبہ اور شریک کی روایت
کے خلاف ہے، ان دونوں کی روایت میں عبد اللہ بن جبر تھا، سفیان نے بجائے اس کے جبر بن عبد
اللہ کہا، یہ مقولہ الاسماء میں سے ہے صحیح عبد اللہ بن جبر ہے، دراصل یہ راوی عبد اللہ بن عبد اللہ بن
جبر ہے، بعضوں نے نسبت الی الجدر کے اعتبار سے عبد اللہ بن جبر کہہ دیا، نیز بعض رواۃ نے بجائے جبر
کے جابر کہا ہے جیسا کہ مسلم شریف کی بعض روایات میں ہے، امام نوویؒ لکھتے ہیں کہ یہ دونوں صحیح ہیں جابر
اور جبر دونوں کہا جاتا ہے۔

قال ابو داؤد سمعت احمد بن حنبل قال یہاں پر صاع کی مقدار پانچ رطل بیان کی ہے اور حضرت امام
انہذا کا یہی مقولہ ابواب الفضل میں باب فی مقدار الماء الذی یجزئی بمنہ الفضل میں آ رہا ہے، وہاں
پانچ رطل کے ساتھ ثلث رطل بھی مذکور ہے، یہاں پر نقل میں مصنف نے کسر کو حذف کر دیا ہے۔

باب فی الإسراف فی الوضوء

ع

إسراف فی الوضوء کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں یا تکثیر مار کی وجہ سے کہ زیادہ پانی بلا ضرورت بہایا جائے
یا تشلیط پر زیادتی یعنی اعضاء کو تین بار سے زائد دھویا جائے، بہر حال جو بھی صورت ہو اسراف بالاتفاق
مکروہ ہے خواہ کوئی شخص حوض یا نہر جاری ہی پر وضو کر رہا ہو تب بھی یہ اسراف ہے چنانچہ ابن ماجہ میں ایک
روایت ہے جس کی تخریج امام احمد نے بھی کی ہے کہ ایک بار آپ ﷺ کا گذر سعد بن ابی وقاص

ہر ہوا جو وضو میں زیادہ پانی استعمال کر رہے تھے تو حضور نے فرمایا مَا هَذَا الشَّرَفُ يَا سَعْدُ! اے سعد! یہ اسراف کیسا! انھوں نے عرض کیا اِنِّی الْوَضُوْءُ مَرَّتَیْ بِرَسُولِ اللّٰهِ؛ تو آپ نے فرمایا فَعَرِّوْا نِیْ كُنْتُ عَلٰی صَہْبٍ جَابِرٍ۔

حدیث الباب کا مضمون یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضرت عبداللہ بن مسفل نے اپنے بیٹے سے سنا جن کا نام یزید ہے جیسا کہ بعض روایات میں اس کی تصریح ہے کہ وہ یوں دعا کر رہے تھے اَللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَسْأَلُكَ الْقَصْرَ لَا یَبْقٰی کہ اے اللہ! جب میں جنت میں جاؤں تو سفید رنگ کا محل جو جنت میں دائیں جانب ہو، تجھ سے اس کا سوال کرتا ہوں، اس پر ان کے والد نے فرمایا کہ اے بیٹے! اللہ تعالیٰ سے مطلق جنت کا سوال کرو اور مطلق جہنم سے پناہ چاہو یعنی یہ قیود مست لگاؤ، اس لئے کہ میں نے رسول اللہ صلی علیہ وسلم سے سنا ہے آپ فرماتے تھے کہ اس امت میں ایسے لوگ پیدا ہوں گے جو عتداف فی الطہور والدعاء جو دعا اور وضو و طہارت میں حد سے تجاوز کریں گے۔

اس حدیث میں دو جزر ہیں، اول اعتداف فی الطہور، ثانی اعتداف فی الدعاء، صحابی کی غرض جزر ثانی ہے اور مصنف کی غرض جزر اول کو بیان کرنا ہے، بہر حال اس حدیث میں اعتداف فی الطہور سے روکا گیا ہے جس سے مصنف نے اسراف فی الوضو کی کراہت مستنبط فرمائی ہے جیسا کہ ظاہر ہے۔

اعتداف فی الدعاء کی تفسیر میں اقوال | اب یہ کہ اعتداف فی الدعاء سے کیا مراد ہے یعنی دعا میں تہاد زعن الحمد کیا ہے؟ جواب یہ ہے کہ علمائے اس کی کئی صورتیں لکھی ہیں ایک یہ کہ باعتبار جہر بیخ کے یعنی زیادہ زور سے دعا مانگنا اور چلانا یا باعتبار قیود زائده کے کہ اللہ تعالیٰ سے اپنی حاجات کا سوال کرتے وقت اس میں طرح طرح کی شرطیں لگانا اس لئے کہ یہ حاجت مند سائل کی شان کے خلاف ہے، اور قیصری شکل یہ ہے کہ دعا کے الفاظ و کلمات میں سجع کی رعایت کی جائے سجع عبارتوں سے دعا مانگی جائے، ظاہر ہے کہ یہ غیر مشروع کے منافی ہے اور ایک قول یہ ہے کہ اس سے مراد غیر زائده دعائیں مانگنا ہے۔

اس پر یہ اشکال ہو گا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اکثر دعائیں سجع ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ آپ کے کلام میں سجع کا پایا جانا ناقص نہ تھا، بلکہ کمال فصاحت و بلاغت جو آپ کو فطری طور پر عطا ہوا تھا اس کے سبب سجع الفاظ و عبارتیں بلا تکلف زبان مبارک پر آتی تھیں، اور ممانعت کا تعلق تفسیح و تکلف سے ہے نہ کہ اس سے۔

اس کے بعد جانتا چاہئے کہ شراح کا یہاں اس بات میں اختلاف ہو رہا ہے کہ صحابی کے ان صاحبزادے

نے دعار میں کیا زیادتی کی تھی جس پر ان کے والد نے ان کو ٹوکا، کوئی کچھ لکھ رہا ہے اور کوئی کچھ جیسا کہ بذل میں موجود ہے لیکن حضرت سہارنپوریؒ کی رائے یہ ہے کہ موجودہ دعار کے مضمون میں کوئی تجاوز عن الحد نہیں ہے لیکن ان کے طرز دعار سے ان صحابی کو اندیشہ ہو کہ یہ کہیں اس میں تجاوز عن الحد نہ کر جائیں، اس لئے پیش بندی کے طور پر انھوں نے اپنے بیٹے کو تنبیہ فرمائی، حضرت نے تحریر فرمایا ہے کہ قصر ایض عن یسین الجنت کے سوال میں کوئی ایسی اشکال کی بات جس کو تجاوز عن الحد کہا جائے نہیں ہے، حدیث کے جز اول یعنی اعتبار فی الطہور کے سلسلہ میں حضرت الاستاذ مولانا محمد اسد اللہ صاحب نے اپنی بذل کے حاشیہ پر تحریر فرمایا ہے کہ اسراف فی الوضوء اگر مباح یا مملوک میں ہو تو مکروہ تحرکی ہے اور اگر مال وقف میں ہو جیسے مدارس کے حمام وغیرہ کا پانی تو وہ حرام ہے، عام طور سے طلبہ چونکہ مدرسہ کے زیر انتظام ہیٹا پانی میں بے احتیاطی کرتے ہیں اس لئے ناظم صاحب نے طلباء کے سامنے خاص طور سے یہ بات بیان فرمائی۔

بَابُ فِي اسْبَاغِ الْوُضُوءِ

(ج)

اسباغ کے معنی اکمال کے ہیں، ارشاد باری ہے **وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَتَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً** اور اکمال وضوء یہ ہے کہ وضوء کو اس کے آداب و مستحبات کی رعایت کے ساتھ کیا جائے صحیح بخاری میں حضرت ابن عمرؓ سے اسباغ کی تفسیر افتاء کے ساتھ مروی ہے یعنی اعضاء کو اچھی طرح رگڑ کر دھونا۔

حضرت مولانا شاہ اسحق صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے بعض حواشی میں منقول ہے کہ اسباغ وضوء کی تین نہیں اور درجات میں پہلا درجہ فرض، دوسرا

اسباغ وضوء کی انواع ثلاثہ اور اطالۃ الغسلة والتجیل کی تشریح و تحقیق

سنت تیسرا مستحب، جملہ اعضاء وضوء کو ایک بار بالاستیعاب دھونا اسباغ بایں معنی فرض ہے، پہلا تثلیث غسل یعنی ہر عضو کو تین بار دھونا اور ایک مرتبہ پورے سر کا بالاستیعاب مسح کرنا، یہ سنت ہے، پہلا تثلیث غسل کے ساتھ اطالۃ الغسل والتجیل کرنا جیسا کہ حضرت ابو ہریرہؓ کیا کرتے تھے، اسباغ کی یہ نوع مستحب ہے۔

جاتا چاہئے کہ غزہ کہتے ہیں اس سفیدی کو جو گھوڑے کی پیشانی میں ہوتی ہے اور یہاں پر اطالۃ غزہ سے مراد یہ ہے کہ چہرہ دھوئے وقت پیشانی کے ساتھ مقدم راس کا کچھ حصہ بھی شامل کر لیا جائے، اور اطالۃ التجیل کا مطلب یہ ہے کہ یہ سن اور رطلین کو دھوئے وقت حد مفروض یعنی مرتین و کیسین سے تجاوز کیا جائے اور کچھ

اد پر کا حصہ بھی دھویا جائے، دراصل یہ مأخوذ ہے فرس بٹل سے بھل اس گھوڑے کو کہتے ہیں جس کے دونوں ہاتھ اور دونوں مانگیں گھٹنوں تک سفید ہوں، اور وضو میں مقدار مفروضہ سے تجاوز کو اطالة الغرہ والتجیل سے تعبیر کرنا بظاہر اس نکتہ کی بنا پر ہے کہ قیامت کے روز یہ اعضاء وضو ردش اور چھلکار ہوں گے، غرہ اور تجیل میں بھی روشنی کے معنی ہیں، نہایت حین تعبیر ہے۔

جاننا چاہئے کہ اسماخ بالمعنی الثالث یعنی اطالة الغرہ والتجیل مختلف فیہ ہے جسور علماء ائمہ ثلاثہ تو اس کے استحباب کے قائل ہیں چنانچہ علامہ شافعیؒ اور طحاویؒ نے اس کو مندوبات وضو میں شمار فرمایا ہے، اسی طرح امام نوویؒ نے شرح مسلم میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث من استطاع منکم ان یطیل غرۃ فلیطیل کے تحت اس اطالة کو مستحب لکھا ہے اور حنابلہ کے یہاں اس کے استحباب کی تصریح نیل المذہب میں موجود ہے خاصہ یہ کہ ائمہ ثلاثہ کے یہاں یہ مستحب ہے لیکن مالکیہ اس کے قائل نہیں وہ اس کو مکروہ کہتے ہیں، وہ یوں کہتے ہیں کہ اطالة سے مراد اذاتہ اور تکدیر وضو ہے یعنی ہمیشہ با وضو رہنا اور تازہ وضو کرنا۔

امام نوویؒ نے شرح مسلم میں لکھا ہے کہ شراح حدیث میں سے ابن بطال مالکیؒ اور قاضی عیاض مالکیؒ نے جو یہ دعویٰ کیا ہے کہ علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ فوق المرفق والکعب دھونا مستحب نہیں ہے، یہ دعویٰ ان کا باطل ہے میں کہتا ہوں کہ اسی طرح طحاویؒ کی شرح الامالی الاحبار میں علامہ مناویؒ نے نقل کیا ہے کہ ائمہ ثلاثہ یعنی حنفیہ، مالکیہ حنابلہ اطالة الغرہ والتجیل کے استحباب کے قائل نہیں ہیں، علامہ مناویؒ کی یہ بات خلاف تحقیق ہے! جس لئے کہ ہم ابھی کتابوں کے حوالہ سے حنفیہ و حنابلہ اور اسی طرح شافعیہ کے نزدیک اس کا استحباب نقل کر چکے ہیں۔

امام نوویؒ کی رائے یہ ہے کہ وضو میں اطالة الغرہ والتجیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابو ہریرہؓ دونوں سے ثابت ہے، لیکن ابن قیمؒ نے لکھا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادہ علیؒ محل الغرض علامہ ثابت نہیں ہے! البتہ حضرت ابو ہریرہؓ ایسا کیا کرتے تھے۔

لے جاننا چاہئے کہ اطالة الغرہ والتجیل کے سلسلہ میں جو حدیث وارد ہے جس کو صاحب مشکوٰۃ نے حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً نقل کیا ہے اس کے الفاظ یہ ہیں انما تنی ید عورت یوم القیامۃ غراً عجلیں من آثار الوضو فمن استطاع منکم ان یطیل غرۃ فلیطیل (متفق علیہ) اور اس کے حاشیہ میں لکھا ہے کہ اس حدیث کا آخری جملہ یعنی فمن استطاع منکم ابو ہریرہؓ کی جانب سے مرفوع ہے، اکثر حفاظ حدیث کی یہی رائے ہے کہ بعض نے اس کے مرفوع و موقوف ہونے میں تردد بھی ظاہر کیا ہے، معاملہ یہ کہ یہاں پر دو چیزیں ہیں ایک اس امت کا وضو کی برکت سے بروز عشر آخر جمعی ہونا، دوسرے (تیسرے)

عن عبد الله بن عمرو عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: اسباب من مضى من امة في حديث ذكر فرائض من حضرت عبد الله بن عمرو بن العاص عن النبي صلى الله عليه وسلم في بعض صحابه كوديكها جنهنون في اسي وقت وضوء كتحق كمن كايثريون كالكه حصه خشك ره جانے كدھر سے چلك رہا تھا یعنی محدوس ہو رہا تھا تو آپ نے ان كو یہ وعید سنائی دین للاحقاب من الناس یعنی تباہی ہے ان ایثریوں كے لئے یعنی آگ اور پھر فرمایا وضوء كامل و مكمل كیا کرو۔

مضون حدیث

اس حدیث میں دراصل اختصار ہے روایت مفصلہ مسلم وغیرہ میں ہے وہ یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایک سفر میں تھے چلتے چلتے جب منزل كے قریب پہنچے تو تافلے میں سے کچھ وان قسم كے صحابہ خرب میں آئے داسے چشمہ پر تیزی سے چل کر آگے چلے گئے اور وہاں جسا کر اپنی ضرورتیں پوری كیں اور چشمہ پر ان لوگوں نے جلدی جلدی وضوء كیا جس میں بعض كی ایثریوں كے کچھ حصہ خشك رہ گیا اور وہ لوگ اپنے نزدیک وضوء سے فارغ ہو کر گویا تیار ہو گئے تھوڑی دیر بعد باقی تافلے میں حضور بھی تھے وہاں اسے چشمہ پر پہنچا تو اس وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان لوگوں كے بارے میں یہ فرمایا جو حدیث الباب میں مذکور ہے۔

حدیث كی مطابقت ترجمہ الباب سے عارف ہے اور جس اسباب كا ذكر اس حدیث میں ہے وہ اسباب كی اقسام ثلاثہ میں سے وہ قسم ہے جو فرض ہے اس لئے كہ ان لوگوں نے جلیں كو ایک بار بھی بالاستیغاب نہیں دھویا تھا حالانكہ ایک بار بالاستیغاب اعضاء كو دھونا فرض ہے۔

قولہ دین للاحقاب من الناس اس میں دو قول ہیں ایک یہ كہ اعقاب سے اصحاب الاعقاب مراد ہیں دوسرے یہ كہ اعقاب ہی مراد ہیں جس كا مطلب یہ ہوا كہ تنقیف صرف اعقاب ہی كو پہنچائی جائے گی جس كی وجہ وہ ہے جو ایک دوسری حدیث میں وارد ہے كہ اعضاء وضوء كو نارس نہیں كرسے گی اور چونكہ ان اعقاب كو وضوء كا پانی نہیں پہنچا ہے اس لئے ان كو آگ مس كرسے گی۔

دین كی تفسیر میں كئی قول ہیں كہا گیا ہے كہ اسس كے معنی رسوائی كے ہیں اور كہا گیا ہے كہ ہلاکت كے ہیں اور ایک قول یہ ہے كہ اس كے معنی خسران یعنی خسارہ كے ہیں اور صحیح ابن حبان میں ایک مرفوع روایت ہے جس میں ہے دین واد فی جہنم یعنی دین جہنم كے ایک طبقے كا نام ہے چونكہ یہ حدیث ہے اس لئے اسی كو اصح التفسیر كہا جائے گا۔

وضوء كے درمیان اطالة الزمہ واجتہل كرنا سو امر اول آپ صلی اللہ علیہ وسلم كے كلام سے ثابت ہے اور امر ثانی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مختلف فیہ ہے بعض كے قائل ہیں اور بعض منكر اور حضرت ابو ہریرہ كے بارے میں یہ ثابت اور مشہور ہے كہ وہ ایسا كیا كرسے تھے۔

نیز اس سے ایک اور اشکال بھی رفع ہو گیا وہ یہ کہ یہاں دلیل ترکیب میں مبتدا واقع ہو رہا ہے حالانکہ نکرہ ہے، اشکال اس لئے رفع ہو گیا کہ روایت مرفوعہ سے معلوم ہوا کہ یہ تو جہنم کے ایک خاص طبقہ کا نام ہے لہذا بنا بر علیت کے مرفوع ہوا اور بعض نے یہ جواب دیا ہے کہ جملہ دعائیہ میں واقع ہونے والا مبتدا نکرہ ہو سکتا ہے۔

بَابُ الْوُضُوءِ فِي آيَةِ الصُّفْرِ

(۴)

جانتا چاہئے کہ اس ترجمہ کو دیکھ کر یہ بات ذہن میں آئی کہ اتباع رسول اور حب رسول کا تقاضا یہ ہے کہ محبوب کی ہر ادا کو دیکھا جائے، آپ وضو کیسے کرتے تھے، غسل کیسے کرتے تھے، وضو کتنے پانی سے کرتے تھے، کیسے برتن سے کرتے تھے، حضرات محدثین کے عشق رسول کا کون انکار کر سکتا ہے، دوسری بات یہ ہے کہ احکام شریعت کا مدار نقل پر ہے، ہر حکم کا ثبوت خواہ وہ کوئی اہم ہو یا معمولی محتاج نقل ہے اور تمام نقول کا منبع و ماخذ آپ کی ذات گرامی ہے، محدثین کے یہ تراجم الدباب اسی حقیقت کے مظہر ہیں امام بخاری نے بھی ادا فی وضو یعنی جن برتنوں سے وضو کرنا ثابت ہے اس پر ایک دو باب منعقد کئے ہیں، لیکن بخاری میں آیت الصفر پر کوئی مستقل باب نہیں ہے گو بخاری شریف کی حدیث میں یہ لفظ مذکور ہے، البتہ امام ابن ماجہ نے امام ابو داؤد کی طرح آیت الصفر پر باب باندھا ہے اس کے حاشیہ میں حضرت شاہ عبدالغنی صاحب مجددی نور اللہ مرقدہ تحریر فرماتے ہیں کہ بعض فقہار سے جو تانبے پیتل کے برتن سے وضو کی کراہت منقول ہے، شاید ان کی مراد کراہت ستر ہے اس لئے کہ مٹی کے برتن کا استعمال اقرب الی التواضع ہے اور حدیث بیان جواز پر محمول ہے، پھر آگے شاہ صاحب لکھتے ہیں لیکن مجھے کسی روایت میں اس کی تصریح نہیں ملی کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم مٹی کے برتن سے وضو فرماتے تھے، ہاں البتہ امام غزالی نے احیاء میں لکھا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ایک مٹی کا ٹوٹا تھا جس سے وضو فرماتے اور پانی پیتے تھے لیکن حافظ عراقی نے احیاء العلوم کی تحریک میں لکھا ہے کہ مجھے اس کی اصل نہیں ملی۔

مَعْنَى تَرْجُمَةٍ فِي اخْتِلَافٍ هِيَ، حضرت شیخ کے حاشیہ بذل میں ہے کہ حضرت گنگوہی سے سوال کیا گیا کہ صُفْر کا ترجمہ غیاث اللغات میں کانسہ کے ساتھ کیا ہے اور غایۃ الاوطار ترجمہ در مختار میں

صُفْرٌ أَوْ رَشَبَةٌ كِي لَعْنُو تَحْقِيقٌ أَوْ رَشَبَةٌ كِي تَرْجُمَةُ الْبَابِ مِطَابَقَةٌ

اس کا ترجمہ پیتل کے ساتھ کیا ہے تو حضرت نے اس کا جواب یہ مرحمت فرمایا جیسا کہ فتاویٰ رشیدیہ میں ہے کہ صاحب غایۃ الاوطار کا قول صحیح ہے۔

اب یہ کہ انیۃ الغفر میں وضو کرنا کیسا ہے تو باب کی دوسری حدیث میں تصریح ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انیۃ الغفر میں وضو فرمایا۔ اور باب کی پہلی حدیث میں فی خودہن شنبہ کا لفظ ہے شب پتل ہی کو کہتے ہیں تو گویا پہلی حدیث کو ترجمۃ الباب سے مطابقت من حیث المعنی ہے اور حدیث ثانی کو ترجمہ کے ساتھ مطابقت لفظ و سنی دونوں طرح ہے۔

بہر حال صحاح کی ان احادیث سے جن میں سے بعض بخاری میں بھی ہیں، انیۃ الغفر میں وضو کرنا حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہوا لیکن غیر صحاح کی بعض روایات سے وضو فی انیۃ الغفر کی کراہت معلوم ہوتی ہے جیسا کہ مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے، نیز ابن عمر سے منقول ہے کہ وہ انیۃ الغفر سے نہ پانی پیتے تھے اور نہ وضو کرتے تھے، اسی طرح ابن سلمان نے امام غزالی سے اس کی کراہت نقل کی ہے، مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت میں ہے اننا عندہ السلام کو حد کہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پتل کے برتن کے استعمال کو مکروہ سمجھتے تھے۔

لیکن جواز کی روایات صحاح کی ہیں جو اصح اور راجح ہیں، ہو سکتا ہے معنی کی غرض اس باب سے انہی روایات کی طرف اشارہ اور ان پر رد ہو اور جمع بین الروایات کی شکل یہ ہے کہ کراہت کی روایات کو رد اور ترک تنہم پر محمول کیا جائے، اور بعضوں نے کہا کہ کراہت اس لئے ہے کہ اس قسم کے قیمتی برتنوں کے استعمال کرنے میں فقراء و ناداروں کی دل شکنی ہے بعض نے یہ وجہ بیان کی ہے کہ تانبے پتل کے برتن میں پانی اگر دیر تک رکھا رہے تو اس میں تغیر آجاتا ہے، از یہ بھی کہا گیا ہے کہ پتل چونکہ کون میں ذہب کے ساتھ مشابہ ہے اس لئے کراہت ہے ویسے مسئلہ وہی ہے جس کو ابن قدامہ نے سفنی میں لکھا ہے کہ سونے چاندی کے علاوہ، تانبے پتل وغیرہ اور اسی طرح یا قوت اور قیمتی برتنوں کے استعمال جائز ہے، البتہ امام شافعی کا ایک قول یہ ہے کہ جو ظرف بہت زیادہ قیمتی جو اہر سے بنا سکے گئے ہوں ان کا استعمال ناجائز ہے۔

نیز جانتا چاہئے کہ سونے چاندی کے برتنوں کا استعمال صرف مردوں ہی کے لئے ناجائز نہیں ہے بلکہ عورتوں کے لئے بھی ناجائز ہے، عورتوں کے لئے صرف زیورات کا استعمال جائز ہے۔

شرح السند قولنا أخبرنی صاحب فی اور اس سے اگلی سند میں ہے عن رجب غریبکہ دونوں جگہ سند میں یہ راوی مبہم ہے اس سے مراد شعبہ ہیں جیسا کہ حافظ نے تہذیب میں لکھا ہے اور حضرت نے اس کو بدل میں لیا ہے، نیز پہلی اور دوسری سند میں ایک فرق یہ ہے کہ پہلی سند میں ہشام براہ راست حضرت عائشہ سے روایت کر رہے ہیں، اور دوسری سند میں ہشام اور عائشہ کے درمیان غزوہ ہیں، پہلی سند منقطع ہوئی اس لئے کہ ہشام نے حضرت عائشہ کو نہیں پایا ہے۔

بَابُ فِي التَّسْمِيَةِ عَلَى الْوُضُوءِ

(۴)

ادعیہ واذکار ووضو دو طرح کی ہیں، ایک وہ جو ابتدا ووضو میں پڑھی جاتی ہیں، اور دوسرے وہ جو بعد الفراغ عن الوضو ہیں، جس کا باب آئندہ آئے گا، اور کچھ دعائیں وہ ہیں جو اشارہ ووضو میں ہر ہر عضو پر پڑھی جاتی ہیں ان سب کا بیان اشارہ ووضو میں الگ باب میں آئے گا۔

مسئلۃ الباب میں ائمہ اربعہ کے مذاہب کی تحقیق تسمیہ عند الوضو کے حکم میں اختلاف ہے، حنفیہ کے یہاں سنت یا مستحب دونوں قول

ہیں اکثر نے سنت لکھا ہے اور صاحب ہدایہ نے استحباب لکھا ہے، علامہ عینیؒ نے ایک روایت امام صاحب سے عدم استحباب کی بھی نقل کی ہے لیکن علامہ شامیؒ وغیرہ فقہار نے اس کو ذکر نہیں کیا، اور حنفیہ میں سے ابن الہمامؒ وجوب تسمیہ کے قائل ہیں لیکن یہ ان کی اپنی تحقیق ہے جس کا اعتبار نہیں، چنانچہ ان کے معروف شاگرد قاسم بن قطلوبغاؒ فرماتے ہیں أبحاث شیعنا اذا خلعت المنقول لا تحت بدرا اور شافعیہ کے نزدیک تسمیہ عند الوضو سنت ہے جیسا کہ ان کی کتابوں میں مقرر ہے، تاکلیہ کے یہاں مشہور اور حنفی قول جیسا کہ علامہ دسوقیؒ نے لکھا ہے کہ تسمیہ علی الوضو فغائل یعنی مستحبات میں سے ہے، غیر مشروع یا مکروہ ہونے کی انھوں نے تردید کی ہے، پسندادہ جو ابن العربیؒ نے شرح ترمذی میں امام مالکؒ کی طرف تسمیہ کا عدم استحباب منسوب کیا ہے وہ خلاف تحقیق یا کم از کم قول مجروح ہے، امام احمدؒ کے نزدیک جیسا کہ کتب خاندنیل المذاب وغیرہ میں اس کی تصریح ہے کہ تسمیہ علی الوضو واجب عند التذکر ہے یعنی نسیاناً معاف ہے یہی مذہب اسحق بن راہویہ کا ہے لہذا اگر کوئی عمداً تسمیہ ترک کریگا تو وضو صحیح نہ ہوگی، اور ظاہر یہ کہ نزدیک تذکر کی قید نہیں بلکہ مطلقاً فرض ہے، خاندنیل کا مذہب مشہور عند الشراح بھی

سلح ابن العربیؒ فرماتے ہیں کہ امام شافعیؒ کے پاس استحباب تسمیہ کی کوئی دلیل نہیں ہے نیز انھوں نے امام احمدؒ سے نقل کیا ہے کہ اس سلسلہ میں کوئی حدیث صحیح نہیں ہے، اسی طرح حافظ منذریؒ نے لکھا ہے کہ احادیث تسمیہ کی اسانید مستقیم نہیں، اور معارف السنن میں حضرت شاہ دلی الشرح صاحب نور اللہ مرقدہؒ کے حوالہ سے لکھا ہے کہ کتب حدیث کے اندر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وضو کے بارے میں جو احادیث فعلیہ وارد ہوئی ہیں جن میں حضور کے وضو کی تفصیلات بیان کی گئی ہیں، اور صحابہ کرام لوگوں کو اس کی تعلیم دیتے رہے ہیں ان میں کہیں بھی تسمیہ کا ذکر نہیں، سواب حاصل یہ ہوا کہ وضو کے سلسلہ میں احادیث کثیرہ و صحیحہ فعلیہ میں تو تسمیہ کا ذکر ہی نہیں البتہ احادیث قولیہ میں اس کا ذکر ہے لیکن وہ ضعیف ہیں، غالباً یہی وجہ ہے کہ امام صاحب سے بھی ایک روایت اس سلسلہ میں عدم استحباب کی منقول ہے۔

یہاں ہے جو اسکی بن راہویہ کا ہے، لیکن معنی میں تسمیہ کے سنت ہونے کو انظر الردایہ میں عن احمد لکھا ہے نیز امام احمد کے نزدیک وضوء غسل اور تیمم تیوں میں تسمیہ واجب ہے، خلاصہ یہ کہ اس میں پانچ قول ہیں، ۱۔ حنفیہ کے یہاں سنت یا مستحب ۲۔ شافعیہ کے نزدیک سنت، ۳۔ مالکیہ کے نزدیک مستحب رائج اور مشہور قول کی بناء پر، ۴۔ حنابلہ کے نزدیک واجب عند اللزوم بغیر اس کے وضوء درست نہیں ۵۔ ظاہر یہ کہ نزدیک مطلقاً واجب۔

اب یہ کہ تسمیہ علی الوضوء کے الفاظ کیا ہیں؟ شیخ ابن الہمام نے لکھا ہے اس کے الفاظ جو سلف سے منقول ہیں اور بعض نے کہا جو حضور سے منقول ہیں وہ بسم اللہ العظیم والحمد للہ علیٰ دین الاسلام میں اور علامہ عینی نے طبرانی کے حوالہ سے مرفوعاً بسم اللہ والحمد للہ لکھے ہیں۔

جمہور کی طرف سے حدیث الباب کے جوابات

حدیث الباب تسمیہ کے وجوب پر دل ہے

جیسا کہ ظاہر یہ اور حنابلہ کا مسلک ہے جمہور کی طرف

سے اس کے متعدد جواب دیئے گئے ہیں ایک کلی جواب، وہ ہے جس کو ابن العربی نے امام احمد سے نقل کیا ہے لیرفع فی هذا الباب شیئ، چنانچہ حدیث الباب میں یعقوب بن مسلمہ غیر قوی ہیں وہ اپنے باپ سے روایت کر رہے ہیں ان کا اپنے باپ سے سماع ثابت نہیں، اور ایسے ہی ان کے باپ کا سماع حضرت ابو ہریرہؓ سے ثابت نہیں، لہذا یہ حدیث ضعیف اور منقطع ہوئی، دوسرا جواب یہ دیا گیا کہ ان احادیث میں کمال کی نفی ہے، اور کمال کی نفی اس لئے مراد ہے کہ دلائل کا آپس میں تعارض نہ ہو جائے، نیز ابن سید الناس نے شرح ترمذی میں لکھا ہے کہ بعض روایات میں نفی کمال کی تصریح ہے یعنی لا وضوء کاملاً وارد ہوا ہے، تیسرا جواب یہ دیا گیا جیسا کہ امام ابو داؤد نے اس باب میں ربیعہ الزاری سے نقل کیا ہے کہ تسمیہ سے مراد نیت ہے اور جمہور کے نزدیک نیت ضروری ہے جو تھا جواب قاضی ابو بکر باقلانی نے یہ دیا ہے کہ اس قسم کے الفاظ یعنی لا وضوء اور لا مصلوۃ مجمل ہیں، کیونکہ کبھی یہ نفی ذات و محکم کے لئے آتے ہیں اور کبھی نفی کمال کے لئے، واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال،

اس مسئلہ میں جمہور کے دلائل

جمہور نے عدم وجوب تسمیہ عند الوضوء پر اس حدیث سے استدلال کیا ہے جو دارقطنی اور بیہقی وغیرہ میں متعدد صحابہ حضرت ابن عمرؓ

حضرت ابن مسعودؓ حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً مروی ہے من تَوَضَّأَ وَذَكَرَ اسْمَ اللَّهِ عَلَيَّكَ كَانَتْ طَهْرًا لِعَبِيدِ بْنِ تَوَضَّأَ وَلَمْ يَذْكُرْ اسْمَ اللَّهِ كَانَتْ طَهْرًا لِأَعْدَاءِ وَضُوعٍ، یعنی جو بسم اللہ پڑھے کر وضوء کرے اس سے تمام بدن کی طہارت حاصل ہوتی ہے، اور جو بغیر بسم اللہ پڑھے وضوء کرے اس سے صرف اعضاء وضوء ظاہر ہوتے ہیں، یہاں پر طہارت سے مراد طہارت عن الذنوب ہے، طہارت عن الحدث نہیں اس لئے کہ محدث متجزی نہیں ہوتا ہے اس حدیث سے معلوم ہوا کہ بغیر تسمیہ کے وضوء تو ہو جاتی ہے

لیکن ثواب کم ہے۔

یہ روایات گونجیف ہیں ہر ایک میں کوئی نہ کوئی راوی ضعیف ہے، مگر پہلی بات تو یہ ہے کہ احادیث دائرہ علی الوجوب کو کسی ایسی قوی میں لہذا جانیں کی حدیث ضعیف ہوئیں، دوسری بات یہ ہے کہ یہ روایات گویا افراد با ضعیف ہوں، لیکن کثرت طرق کی وجہ سے اعتقاد و تقویت ہو جاتی ہے، لہذا یوں کہا جائے گا کہ یہ احادیث قرینہ ہیں اس بات پر کہ جن روایات میں بغیر تسمیہ کے وضوء کی غنی ہے وہ غنی غنی کمال پر محمول ہے۔

امام بیہقی نے جہور کی طرف سے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں ہے لا یتعوضون احدکم حتی یتسبیح الموضوء کما امرہ اللہ یعنی آدمی کی وضوء اس وقت تک مکمل نہیں ہوتی جب تک کہ وہ اس طرح وضوء نہ کرے جیسے اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے، اور آخرہ اللہ سے آیت وضوء کی طرف اشارہ ہے اور آیت وضوء میں کہیں تسمیہ نہ ذکر نہیں۔

امام طحاوی نے عدم وجوب پر دالسلام بالتمیم کی حدیث سے استدلال کیا ہے جس کا مضمون باب فی الرجل یجد المسلم وهو یبول کے ذیل میں گذر چکا کہ آپ نے سلام کا جواب بغیر وضوء اس لئے نہیں دیا کہ سلام ذکر ہے، اور ذکر کو آپ نے بغیر وضوء کے مکروہ سمجھا لہذا یہ تسلیم کرنا ہو گا کہ کم از کم آپ نے اس موقع پر جو وضوء فرمایا وہ بغیر تسمیہ کے تھی، لہذا تسمیہ عند الوضوء ضروری نہیں ہے۔

بَابُ فِي الرَّجُلِ يَدْخُلُ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ

ح

۱۔ عن ابی ہریرۃؓ أنہ قال قال رسول اللہ علیہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں کہ جب کوئی شخص رات میں سو کر اٹھے تو جب تک اپنے ہاتھوں کو تین بار نہ دھوئے ان کو پانی کے برتن میں نہ ڈالے فانہ لا یندری این بات ینکثہ اس لئے کہ وہ نہیں جانتا ہے کہ اس کے ہاتھوں نے رات کہاں گزاری ہے، پاک جگہ یا ناپاک جگہ۔

یہاں پر ایک طالب علم از اشکال ہے، وہ یہ کہ این بات ینکثہ جملہ استفہامیہ ہے جو صدارت کلام کو چاہتا ہے اور یہاں پر ایسا نہیں ہے بلکہ ترکیب میں مفعول واقع ہو رہا ہے، جواب یہ ہے کہ یہاں لفظ این مطلق ظرف کے معنی میں مجرد عن معنی الاستفہام استعمال ہو رہا ہے، اور ترجمہ یہ ہے کہ وہ سونے والا نہیں جانتا بدن کے اس حصہ اور جگہ کو جہاں اس کے ہاتھ نے رات گزاری ہے گویا این موضع کے معنی میں ہے یا یہ کہا جائے یہ جگہ یہاں پر بطور سوال کے نہیں بلکہ حکایت عن السوال ہے کہ اگر سو کر اٹھنے والے سے یہ سوال کیا جائے کہ اس کے ہاتھ

نے کہاں راست گزاری ہے؟ تو وہ اس سوال کا جواب نہ دے سکے گا۔ اور تقدیر عبارت یہ ہے: فانه لا يدعى حيوانا بل بآدمية

حدیث سے متعلق مباحث اربعہ | اس حدیث میں چند بحثیں ہیں، اول یہ کہ نبی تسبیح کے لئے ہے یا تحریم کے لئے، دوسری بحث یہ ہے کہ اگر کوئی شخص قبل غسل

ہاتھوں کو پانی میں داخل کر دے تو اس پانی کا حکم کیا ہے، ظاہر ہے یا نجس، تیسری بحث یہ ہے کہ علت نجی اور سبب حدیث کیا ہے؟ جو تہی بحث یہ ہے کہ اس حدیث میں جو ابتداء غسل الیدین کا حکم ہے، آیا یہ احکام المیاد کے قبیل سے ہے یا سنن الوضوء کے قبیل سے؟

بحث اول، جمہور اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک یہ بحث تشریح کے لئے ہے خواہ استیقاظ دن میں ہو یا رات میں، اور امام احمد و داؤد ظاہری کے نزدیک نوم اللیل میں تحریم کے لئے ہے اور نوم النہار میں تشریح کے لئے، اور حسن بصری فرماتے ہیں مطلق تحریم کے لئے ہے خواہ دن میں ہو یا رات میں، امام احمد کا استناد باب کی حدیث اول سے ہے جس میں من اللیل کی قید موجود ہے اور حسن بصری کا استناد اس روایت سے ہے جس میں مطلق استیقاظ من النوم مذکور ہے، یل کی قید نہیں ہے جیسا کہ باب کی حدیث ثالث میں ہے۔

بحث ثانی جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کے یہاں پانی ناپاک نہیں ہوتا مطلقاً، اور اسحق بن راہویہ، حسن بصری اور محمد بن جریر طبرانی کے نزدیک نوم اللیل میں ناپاک ہو جائے گا، اور یہی ایک روایت امام احمد سے ہے، چنانچہ ابن قدامہ نے امام احمد سے نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں اعجب لی ان یقولوا

اسحق بن راہویہ وغیرہ کا استدلال اس روایت سے ہے جس میں اور اتیر مار کا حکم ہے، جس کو ابن عدی نے روایت کیا ہے لیکن وہ خود یہ کہتے ہیں کہ یہ روایت منکر اور غیر محفوظ ہے، اور جمہوریہ کہتے ہیں کہ جو حکم احتمال پر مبنی ہو وہ وجوب کے لئے نہیں ہو سکتا ہے لہذا غسل یدین کے حکم کو وجوبی نہیں کہا جاسکتا ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ قاعدہ ہے الیقین لا یزول الا بشئند اور یہاں پانی کا پہلے سے ظاہر ہونا یقینی تھا، اور یدین کی نجاست صرف محتمل اور مشکوک ہے، لہذا شک سے یقینی چیز زائل نہ ہوگی۔

بحث ثالث عند الجمہور سبب نجی احتمال نجاست ہے امام شافعی سے مروی ہے کہ اہل حجاز کی عادت استنجاء بالخر پر اکتفا کرنے کی تھی، اور ان لوگوں کے فرائج اور ملک عامر ہوتے ہیں، سونے کے بعد پسینہ آتا ہے، اور اس کی وجہ سے محل استنجاء تر ہو جاتا ہے جس سے نجاست کے عود آنے کا احتمال ہے اور ہو سکتا ہے کہ سونے والے کا ہاتھ حالت نوم میں، مقام استنجاء تک پہنچا ہو، نیز چونکہ عند الجمہوریہ حکم احتمال نجاست کی بنا پر ہے اس لئے حکم اہی علت پر دائر ہے گا، لہذا جب بھی ہاتھوں میں نجاست کا احتمال ہو خواہ سوکھا ہوا یا نہیں تب بھی یہی حکم ہوگا کہ بغیر دھوئے ہاتھ پانی میں نہ ڈالے جائیں، اور بعض علماء کے نزدیک جن میں قاضی ابوالولید باجی بھی ہیں، یہ بھی تنظیف

کے لئے ہے اس لئے کہ سونے والے کا ہاتھ ایسی جگہوں پر پہنچ جاتا ہے جو میل کچیل اور پسینہ کے مواقع ہیں مثلاً ناک کے اندر اور بغل وغیرہ۔ لہذا ایسی صورت میں قبل غسل ان ہاتھوں کو پانی میں ڈالنا نظافت کے خلاف ہے تیسرا قول اس میں یہ ہے کہ یہ حکم تعبدی ہے، اس قول کی نسبت امام مالکؒ کی طرف کی جاتی ہے، نیز ابن القیمؒ اور ابن دقیق العیدؒ سے بھی یہی منقول ہے، لیکن یہ صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ حدیث میں اس حکم کی تعلیل مذکور ہے لہذا یہ حکم مطلق ہونا کہ تعبدی۔

اس اختلاف پر مرقہ یہ مرتب ہو گا کہ جو حضرات کہتے ہیں کہ یہ حکم تعبدی ہے، ان کے نزدیک غسل یدین کا حکم ہر حال میں ہو گا، اور جن کے نزدیک حکم مطلق ہے احتمال نجاست کے ساتھ جیسا کہ جمہور کی رائے ہے، تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ عدم احتمال نجاست کی شکل میں غسل یدین کا حکم ہو، مثلاً کوئی شخص سونے سے پہلے اپنے ہاتھوں پر کپڑا لپیٹ لے یا دستاں پہنے اور پھر سوجھنے تو چونکہ اس صورت میں احتمال نجاست نہیں ہے، اس لئے غسل یدین کا حکم بھی مرتب ہو گا گو اولیٰ اس وقت بھی تہی ہے کہ پہلے دھویا جائے۔

ابتداء وضو میں غسل یدین کی بحث | بحث رابع، اس حدیث میں ادخال یدین فی الماء سے پہلے جو غسل یدین کا حکم دیا گیا ہے، آیا یہ وہی غسل یدین ہے جو ابتداء وضو میں ہوتا ہے جس کو فقہار سنن وضو میں شمار کرتے ہیں، یا اس کے علاوہ ہے؟ جواب یہ ہے کہ اس میں دونوں قول ہیں، فقہامکے طرز سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ وہی غسل یدین ہے جو ابتداء وضو میں سنون ہے لیکن علامہ سندھیؒ نے اس محل پر اشکال کیا ہے، وہ یہ کہتے ہیں کہ اس حدیث کا تعلق سنن وضو سے نہیں ہے بلکہ احکام المیاء سے ہے، یعنی مقصد یہ ہے کہ گھروں میں برتنوں میں جو پانی بھرا ہوا رکھا رہتا ہے جو وضو غسل اور ساری ہی ضروریات میں استعمال ہوتا ہے، اس کے پاک رکھنے کا اہتمام ہونا چاہئے مثلاً سوکر اٹھ کر ہاتھ بغیر دھوئے اس میں نہ ڈالے چاہئیں تاکہ استعمال کے لئے پاک پانی یہ سر جو سکے، اور یہی رائے ابن رشدؒ کی ہے، انہوں نے بھی ہدایۃ المجتہد میں اس حدیث پر بحث فرمائی ہے، احق کہتا ہے کہ اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ ابتداء وضو میں غسل یدین تو ہر حال میں مستحب ہے، سو کر اٹھنے کے ساتھ مقید نہیں اور اس حدیث میں استیقاظ من النوم کی قید ہے۔

حاصل یہ کہ سیاق حدیث اس بات کو متفقہ ہے کہ اس حکم کا تعلق مطلق پانی سے مانا جائے وضو کے ساتھ اس کو خاص نہ کیا جائے لیکن، مصنفؒ کے طرز عمل سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اس حدیث کو سنن وضو سے متعلق مانا ہے اس لئے کہ اس باب کو وہ ابواب وضو کے درمیان میں لائے ہیں، احکام المیاء اور اس کے ابواب اس سے پہلے گذر چکے۔

یہاں پر ایک سوال ہے وہ یہ کہ حضرت شیخؒ فرماتے ہیں
ایک خاص اشکال اور اس کا جواب | کہ میرے استاد حضرت مولانا خلیل احمد صاحب سہارنپوریؒ

نے اپنے استاد محترم حضرت مولانا شاہ عبدالغنی صاحبؒ سے یہ سوال فرمایا کہ حدیث میں سوکر اٹھنے کے بعد غسل یدین کا حکم دیا گیا محض احتمال نجاست کی وجہ سے کہ نہ جانے ہاتھ کہاں کہاں پہنچا ہوگا، ہو سکتا ہے کہ شرمگاہ اور غسل استنجاء پر پہنچا ہو، جب یہ بات ہے تو پھر پانچا مار اور لنگی کا وہ حصہ جو شرمگاہ کے متصل رہتا ہے، سوکر اٹھنے کے بعد اس کے دھونے کا حکم بطریق اولیٰ ہونا چاہئے حالانکہ حدیث میں اس کے دھونے کا حکم وارد نہیں ہوا، اس کا جواب حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ مرحمت فرمایا کہ بظاہر اس کی وجہ یہ ہے کہ پانی کی نجاست مستفی ہے، اگر پانی ناپاک یا مشکوک ہوگا تو جس چیز کو بھی لگے گا وہ سب چیزیں مشکوک و ناپاک ہو جائیں گی بخلاف کپڑے کے کہ اس کی نجاست کا اثر کم دوسری شئی کی طرف منتقل نہیں ہوگا اسی لئے فقہار نے فرمایا ہر طہارتہ الماء از کد یعنی پانی کی پاکی کا مسئلہ زیادہ اہم ہے، نیز ایک فرق اور بھی ہے کہ غسل یدین میں کوئی دشواری نہیں ہے، اور پانچا مار کی سیانی بار بار دھونے میں ظاہر ہے کہ حرج ہے، اور حرج شریعت میں مدفوع ہے۔
 ۲۔ حدیثنا مسند الدارقونی قال مرتین او ثلاثا مصنف العیش کے شاگردوں کا اختلاف بیان کر رہے ہیں پہلی روایت میں شاگرد ابو معاویہؒ تھے، اس میں عیسیٰ بن یونسؒ ہیں، پہلی روایت میں ثلاث مرات ہے غیر شک کے، دوسری روایت میں مرتین او ثلاثا شک کے ساتھ ہے ظاہر یہی ہے کہ یہ اوشک کے لئے ہے، لہذا اس کو اس طرح پڑھا جائے گا مرتین او قال ثلاثا دوسرا احتمال یہاں پر یہ ہے کہ اوشک را دی نہو بلکہ شکم یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے کلام میں ہو، اس صورت میں او کے بعد قال نہیں پڑھا جائے گا، او کے بعد قال دہاں پڑھا جاتا ہے جہاں شک را دی ہو

۳۔ سمعت ابا هريرة قال قال رسول الله اذا استيقظ احدكم فليذكر الله اس روایت میں نوم کا اضافہ ہے، سوال ہوتا ہے کہ استيقاظ کے بعد اس قید کی کیا ضرورت ہے؟ بیداری تو نوم ہی سے ہوتی ہے، جواب یہ ہے کہ استيقاظ کا استعمال اور اطلاق کبھی افادۃ سن الغشی پر بھی ہوتا ہے، دوسرا سوال یہ ہے کہ نوم میں ضمیر کے اضافت کی کیا ضرورت تھی من الذم کہہ دیتے، کہ نہ ہر شخص اپنی ہی نیند سے بیدار ہوتا ہے، جواب یہ ہے کہ اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہو سکتا ہے کہ شکم اس حکم میں داخل نہیں، فحاصل کی نوم مراد ہے، اور اسی وجہ سے احد کہہ کر بھی ذکر کیا گیا ہے تاکہ اس حکم سے شکم کا خارج ہونا معلوم ہو جائے۔

بَابُ صِفَةِ وَضوءِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

(۵)

اس باب سے معنی کی فرض و وضو کی تفصیلی کیفیت بیان کرنا ہے اور یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کس کس طرح وضو کرنا ثابت ہے، یہ باب غالباً کتاب الطہارت کا سب سے طویل و عریض باب ہے، اس میں معنی نے نو مسابہ کی، دایات ذکر فرمائی ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ معنی کو بیان وضو کا بڑا اہتمام ہے، اور فی الواقع ہے بھی وہ اہتمام کے لائق، روایات کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ کرام کو آپس میں شیعہ وضو کا بڑا اہتمام تھا۔

مسند عثمان عن حموان الإقوندا قال سأيت عثمان بن عفان عن عثمان بن عفان فرما به اس کے بعد مسند علی کو، ان دونوں کی روایات کو معنی نے مفصلاً ذکر فرمایا ہے وضو کے اکثر مسائل و اختلافات ائمہ انہی دو روایات میں آگئے ہیں قولہ فامروغ علی یدک مثلاً تا ظاہر لفظ سے معلوم ہو رہا ہے کہ دونوں ہاتھوں کو ایک ساتھ دھویا، اور بہت سی روایات میں اس طرح آیا ہے امروغ بیدہ یعنی علی الیسری جس کا مطلب لفظ ہر تقدیم الیسری علی الیسری ہے یعنی پہلے دائیں ہاتھ کو دھو کر پھر اس سے بائیں ہاتھ پر پانی ڈالا، اس صورت میں غسل یدین علی التقابض ہو گا، ابن دقیق الدین لکھتے ہیں ان دونوں صورتوں میں کوئی صورت افضل ہے فقہار کا اس میں اختلاف ہے۔

ابتداء وضو میں غسل یدین عند الجہود سنت ہے، اور ظاہر یہ اس کے وجوب کے قائل ہیں، ابتداء وضو میں غسل یدین کا ذکر احادیث میں مرفوعہ فعلیہ میں تو بکثرت وارد ہوا ہے، جیسا کہ احادیث الباب میں آپ

صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ بائیں ہاتھ پر پانی ڈالتے کے لئے جب دائیں ہاتھ کو پانی میں داخل کیا تو ظاہر ہے کہ اس صورت میں دایاں ہاتھ پہلے دھلا، اور اگر یہاں اوغالی پانی لانا نہ سکے، مجاہدہ اصغابہ نامہ والی صورت مزاویں تو پھر تقدیم الیسری علی الیسری لازماً آئے گا جس کا کوئی قائل نہیں، اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ وضو میں پانی استعمال کرنے کے دو طریقہ ہیں، اول بالید فی الانامہ اصغابہ نامہ پہل صورت جو منیا ٹرسے برتن میں ملتی ہے اور دوسری جو ٹپے برتن میں، مزید یہ کہ ابن سلمان شاربہ ابو داؤد نے لکھا ہے کہ پہلی صورت میں پانی متوضی کی دائیں جانب ہونا چاہیے، اور دوسری صورت میں بائیں جانب۔

س: بیان اللہ! ہماری شریعت کسی جا مع ہے کہ اس میں ہر چیز کا طریقہ اور تفصیل موجود ہے جیسا کہ ایک حدیث میں ہے

لینہا و نہا و حاسوا۔

دیکھیں گے، اس سلسلہ میں کوئی حدیثِ قوی ہے یا نہیں؟ علامہ الورشاہ صاحب کثیراً نے لکھا ہے کہ مجھے اس سلسلہ میں کوئی قوی حدیث یاد نہیں، اور حدیث الاستیقاظ من النوم غسل یدین کے سلسلہ میں گو قوی حدیث ہے، لیکن اس حدیث کو سننی و ضویر سے قرار دینے میں علماء کا اختلاف ہے جس کی بحث اس سے پہلے باب میں گذر چکی۔

قوله: شورعة من دا ستثنیٰ مضمضہ کے لغوی معنی ہیں تحریرات الماء في الفم یا مطلق تحریک، چنانچہ کہا جاتا ہے مضمض الماء فی فم یعنی اسی تحریرات یعنی فلاں شخص کے آنکھوں میں نیند پھر رہی ہے، اور حضور فقہار کے نزدیک اس کی حقیقت ادخال الماء فی الفم ہے، پھر فقہار کا اس میں اختلاف ہے کہ مضمضہ کے لئے منہ میں پانی لینے کے بعد اداۃ الماء بھی شرط ہے یا نہیں، جمہور علماء اس کے قائل نہیں ہیں، بعض قائل ہیں، اسی طرح منہ میں پانی لینے کے بعد اس کا گچ یعنی باہر گرانا بھی عند الجمہور ضروری نہیں ہے، بلکہ اگر اس کو نکلنے تو مضمضہ کا تحقق ہو جائے گا، ہاں! بعض فقہار اس کے وجوب کے قائل ہیں۔

ترتیب کا تقاضا یہ تھا کہ مضمضہ کے بعد استنشاق کا ذکر ہوتا، چنانچہ بعض نسخوں میں بجائے استنثار کے استنشاق ہے جیسا کہ حاشیہ پر نسخہ کی علامت بنا کر لکھا ہوا ہے، اور یہاں پر مراد یہ ہے استنثاری بعد الاستنشاق اسلئے کہ ذکر استنثار مستلزم ہے استنشاق کو جمہور کی رائے یہ ہے کہ دونوں میں فرق ہے، استنشاق کہتے ہیں ادخال الماء فی الانف کو، اور استنثار اس کی ضد ہے لیکن اس میں ابن الاعرابی اور ابن قتیبہ کا اختلاف ہے وہ کہتے ہیں استنثار کے معنی بھی استنشاق ہی کے ہیں، امام نووی فرماتے ہیں کہ صحیح جمہور کا قول ہے، لیکن احقر کہتا ہے کہ مؤخر اور المصباح النیر دونوں میں استنثار کی تفسیر استنشاق کے ساتھ کی ہے۔

مضمضہ و استنشاق کے حکم میں اختلاف علماء | اس کے بعد جاننا چاہئے کہ مضمضہ اور استنشاق کے حکم میں اختلاف ہے، امام مالک و امام شافعی

کے نزدیک وضو اور غسل دونوں میں دونوں سنت ہیں اور یہی مذہب ہے مسن بصری و امام زہریؒ کا، اور امام احمدؒ کے نزدیک مشہور قول کی بناء پر یہ دونوں دونوں میں فرض ہیں اور داؤد ظاہری کے نزدیک استنشاق وضو اور غسل دونوں میں واجب ہے اور مضمضہ دونوں میں سنت ہے، اور یہی ایک روایت امام احمدؒ کی ہے، اور تیسری روایت امام احمدؒ کی مثل جمہور کے ہے، اور حنفیہ کے یہاں وضو اور غسل میں فرق ہے، وضو میں دونوں سنت اور غسل جنابت میں دونوں واجب ہیں، مضمضہ و استنشاق کے یہ اختلافات مع دلائل کے بابی لسان من اللہ میں مذکور ہیں

مضمضہ و استنشاق کی کیفیت میں مذاہب ائمہ | جاننا چاہئے کہ یہاں پر ایک اختلاف اور ہے یعنی مضمضہ اور استنشاق کا طریقہ اور

کیفیت، چنانچہ امام ترمذیؒ نے اس سلسلہ میں دو باب قائم کئے ہیں، ایک مضمضہ اور استنشاق کے بیان حکم کیلئے

اور دوسرا باب استقلال بیان کیفیت کیلئے، اختلاف اسی پر ہو رہا ہے کہ مضغہ اور استنشاق میں وصل اولیٰ ہے یا فصل؟ نیز یہ کہ دونوں برابر واحد کئے جائیں یا دونوں کیلئے الگ الگ پانی لیا جائے، فخذنا مالک علی الاثر الفصل اولیٰ عن الشافعی واجر وریاتان والاثر عنهما الوصل۔

امام نووی فرماتے ہیں ہمارے یہاں اس مسئلہ میں پانچ قول ہیں جن کو میں اپنے نظروں میں حفظ کی سہولت کے لئے اس طرح تعبیر کیا کرتا ہوں، پہلا قول الوصل ثلاث غرفات یعنی ایک چلو میں پانی لے کر اس کے بعض حصہ سے مضغہ اور بعض سے استنشاق کیا جائے، پھر اسی طرح دوسری اور تیسری مرتبہ کیا جائے، دوسرا قول الوصل بغرفۃ واحدة یعنی ایک چلو میں پانی لے کر پہلے مضغہ اور پھر اسی پانی سے استنشاق، اسی طرح اس بچے ہوئے پانی سے دوسری اور تیسری مرتبہ کیا جائے، گویا وصل کے دو طریقے ہوئے، ثلاث غرفات اور بغرفۃ واحدة، پھر فصل کی ان کے یہاں تین صورتیں ہیں، ۱۔ الفصل بغرفۃ واحدة جس کا مطلب یہ ہے کہ غرفۃ واحدہ سے پہلے تین بار مسلسل مضغہ کیا جائے اور پھر باقی پانی سے تین بار مسلسل استنشاق کیا جائے، ۲۔ الفصل بغرفتین یعنی ایک غرفۃ پانی سے پہلے تین بار مضغہ کر لیا جائے، پھر دوسرے غرفۃ سے تین مرتبہ استنشاق کیا جائے، ۳۔ الفصل بست غرفات یعنی تین بار غرفۃ تین بار مضغہ کے لئے، اور پھر تین غرفۃ تین بار استنشاق کے لئے، جس طرح ہمارے یہاں ہوتا ہے اور ہم اور آپ کرتے ہیں، لیکن شافعیہ کے یہاں ان پانچ صورتوں میں سے پہلی صورت یعنی الوصل ثلاث غرفات زیادہ اولیٰ ہو سکتا قاذو النکاح جانتا چاہئے کہ حنفیہ کے نزدیک وصل کی وہ صورت تو جائز ہے جس میں ماستعمل کا استعمال لازم نہ آتا ہو، اور جس صورت میں ماستعمل کا استعمال لازم آتا ہو وہ صورت ناجائز ہے مثلاً اگر کوئی شخص ایک غرفۃ سے پہلے مضغہ اور پھر اسی باقی پانی سے استنشاق کرے تو جائز ہے لیکن ایک چلو میں پانی لے کر اس سے استنشاق کرنے کے بعد اسی پانی سے پھر دوبارہ استنشاق یا مضغہ کرنا مجھ ہوگا، اس لئے کہ ایک بار استنشاق کرنے کے بعد چلو میں جو پانی باقی رہ جاتا ہے وہ مستعمل ہو جاتا ہے، جیسا کہ ظاہر ہے

قولہ وغسل یدک الیقنی الی المرفق یہ غایت مجہور علماء میں امر اربعہ بھی ہیں، کے نزدیک منیٰ میں داخل ہے اس میں امام زفر و داؤد ظاہری کا اختلاف مشہور ہے وہ کہتے ہیں غایت منیٰ سے خارج ہے، اور بعض نے امام مالک کا بھی اس میں اختلاف نقل کیا ہے لیکن یہ صحیح نہیں ہے۔

غایت کی دو قسمیں غایت استقاط و غایت امتداد غایت کبھی منیٰ میں داخل ہوتی ہے اور کبھی خارج، باب العموم یعنی آیت کریمہ ثوبہ و ثمنو القیام الی اللیل میں خارج ہے اور باب الوجود میں داخل ہے، قاعدہ اس کا یہ لکھا ہے کہ غایت کی دو قسمیں ہیں

۱۔ فصل کا مطلب یہ ہے کہ مضغہ سے فارغ ہونے کے بعد استنشاق کیا جائے اور وصل کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کو ساتھ ساتھ کیا جائے اس مسئلہ کو امام ابو داؤد نے آگے چل کر ایک مستقل باب میں ذکر کیا ہے، باب الفرق بین المضغۃ والاستنشاق۔

غایت الاستقامت اور غایت الاستعداد، اول میں غایت منیا میں داخل ہوتی ہے اور ثانی میں خارج، غایت الاستقامت وہ کہلاتی ہے جہاں غایت منیا کی جنس سے جو کہ فی الواقعہ اس لئے کہ یہ کا اطلاق انگیوں سے لے کر بغل تک ہوتا ہے، اور یہاں یعنی غایت منیا کو جو حکم و ایماں کے تحت میں ذکر غایت مافوق المرئی کو حکم غفل سے ساقط کرنے کے لئے ہے، اگر غایت ذکر نہ کیجاتی تو غفل یہاں تک ضروری ہوتا اسی لئے اس غایت کا نام غایت الاستقامت رکھا گیا ہے کہ مابعد الغلط کو ساقط کرنے کے لئے ہے اسی کو صاحب ہدایہ فرما رہے ہیں اذ لا ہا لا ستوعبت الوضیفة العقل، اور غایت الاستعداد وہ کہلاتی ہے جو حکم کو بڑھانے اور پھیلانے کے لئے ذکر کیجاتی اور یہ وہاں ہوتا ہے جہاں غایت منیا کی جنس سے جو بیسے شعراتموا الصیام الی السلیل میں، اس لئے کہ روزہ کی ابتداء اول ہمار سے ہوتی ہے، اور صوم کے لغوی معنی مطلق اساک کے ہیں خواہ ایک ہی ساعت کے لئے ہو، سو یہاں ائی التلیل جو غایت ذکر کی گئی ہے وہ استعداد کے لئے ہے تاکہ اساک کا حکم آخر ہمار تک ہو جائے یہاں اگر غایت ذکر نہ کیجاتی تو لازم آتا کہ صوم کا تحقق اساک ساقط سے بھی حاصل ہو جائے، حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ اس کے بعد جانتا چاہئے کہ وضو میں یہ اختلاف مرتقین و کعبین دونوں ہی میں ہے، نیز اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ وضو میں کعب سے کیا مراد ہے؟، جمہور علماء اور ائمہ اربعہ کے نزدیک کعب نام ہے العظام الثانیات بین الساق والقدم کا اور ہر رجل میں دو کعب ہوتے ہیں، اس مسئلہ میں روافض کا اختلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ ہر رجل میں ایک کعب ہوتا ہے عند مفقد الشراک (یعنی قدم کی پشت پر جوتے کا تسہ بانہ منہ کی جگہ) وہ وضو میں اسی کے قائل ہیں کہ پاؤں کو مفقد الشراک تک دھویا جائے۔

یہاں پر حافظ ابن حجر سے ایک وہم ہوا وہ یہ کہ انہوں نے امام محمد کی طرف بھی اس قول کو منسوب کر دیا حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے، علامہ عینیؒ نے اس کو رد کیا ہے، غالباً حافظ کو مخالف باب الحج کے ایک مسئلہ سے ہوا وہ یہ کہ حدیث میں ہے اذ العرجی علیہ فیہ الخفین ویقطعہما أسفل من الکعبین امام محمد نے اس مسئلہ میں فرمایا ہے کہ یہاں پر کعب سے مراد مفقد الشراک ہے نہ کہ باب وضو میں۔

قولہ شع مسحواً سدا جانتا چاہئے کہ مسح راس میں چار بخشیں ہیں، اول مسح راس کے مباحث اربعہ مقدار مفروض، ثانی تلیث مسح، ثالث مسح راس کے لئے مابہ جدید کا ایسا، رابع کیفیت مسح یعنی مسح راس کا طریقہ کیا ہے۔

بحث اول مقدار مفروض | علامہ عینیؒ فرماتے ہیں فقہاء کے اس میں تیرہ قول ہیں، مشہوران میں سے تین ہیں، ۱۔ عند الخفیہ ربع راس یا مقدار ثلثہ اصابع من اصبع الید ۲۔ عند الشافعیہ اس میں دو قول ہیں، ایک ادنیٰ ما یطلق علیہ اسم المسح یعنی کم سے کم وہ مقدار جس پر مسح کا اطلاق

ہو سکتا ہو، اگرچہ ایک بال ہی کیوں ہو، دوسرا قول یہ ہے کہ کم از کم ثلاث شعرات، ۳۔ امام مالک و احمد کے نزدیک مشہور قول کی بناء پر استیعاب راس واجب ہے، اور امام احمد کا دوسرا قول یہ ہے کہ بعض راس کا سج کافی ہے اور یہ دو قول ان کے یہاں مردوں کے حق میں ہیں، اور عورتوں کے لئے مقدم راس کا سج کرنا کافی ہے، اسی طرح مالکیہ کے یہاں اور بھی اقوال ہیں، چنانچہ بعض مالکیہ کے نزدیک سج الثلثین ہے، اور بعض کے نزدیک سج الثلاث ہے حنفیہ کی دلیل مغیرہ بن شعبہ کی حدیث ہے جو مسلم اور ابوداؤد وغیرہ میں ہے، جس میں ہے مسج علی ناصیۃ نیز حضرت انسؓ کی حدیث جو ابوداؤد میں ہے جس میں مسج مقدم راس کے لفظ میں، ابن الہمام فرماتے ہیں مقدم راس اور ناصیۃ اور ربع راس یہ سب ایک ہی ہیں، نیز دامتجوہر و مسکویں بآ تبیع کے لئے ہے، شافعیہ فرماتے ہیں کہ آیت وضو میں سج راس مطلقاً مذکور ہے والظن یجری علی الخلافۃ اس کا ایک جواب مومنین نے یہ دیا ہے کہ آیت وضو میں سج راس کے بارے میں مطلق نہیں بلکہ مجمل ہے، اور مجمل پر عمل کے لئے مجمل یسینی تکمیل کی جانب سے بیان ضروری ہے، بغیر بیان کے اس پر عمل ممکن نہیں، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل یعنی سج علی الناصیۃ اس مجمل کا بیان ہے، لہذا سج علی الناصیۃ فرض ہوگا، رہی یہ بات کہ اس کو مطلق کیوں نہیں کہہ سکتے اس کا جواب یہ ہے کہ مطلق کی علامت یہ ہے کہ اس کے افراد میں جس فرد کو بھی مکلف اختیار کرے، وہاں موربہ کو ادا کرنے والا سمجھا جائے، اور یہاں پر ایسا نہیں ہے، کیونکہ مطلق سج راس کے کئی فرد ہیں، سج علی النکل، سج علی الثلثین، سج علی النصف، سج علی الثلث، سج علی الربع، سج علی النخس، سج علی السدس وغیرہ تو دیکھئے اگر کوئی شخص مطلق کے ان افراد میں سے شروع کے چار کو اختیار کرتا ہے تو صرف ما موربہ کا ادا کرنے والا نہ آپکے نزدیک ہے نہ ہمارے نزدیک بلکہ وہ ان عورتوں میں ما موربہ سے شئی زائد کو ادا کرنے والا ہے فموجودہ علامۃ المطلق مثبت مانتہ، مالکیہ خلاف فرماتے ہیں قرآن میں سج راس کا حکم ہے واسبر الرأس حقیقتاً فی العضو کلمۃ یعنی راس نام ہے پورے عضو کا، نیز وہ کہتے ہیں دامتجوہر و مسکویں بآ تبیع کے لئے نہیں ہے بلکہ زائد ہے، ابن القیم الحنبلیؒ فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک مرتبہ بھی یہ ثابت نہیں کہ آپ نے بعض راس کے سج پر اکتفا کیا ہو، ہاں! ایسا تو ہوا ہے کہ صرف ناصیۃ پر مسج فرما کر باقی مسج کی تکمیل سج علی الہمام سے فرمائی۔

بحث ثانی تملیث مسج | جمہور علماء ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مسج راس میں توجیع ہے، تملیث مستحب نہیں ہے حضرت امام شافعیؒ و عطار کے نزدیک تملیث مستحب ہے، اور ابن العربیؒ نے ابن سیرین کا مذہب یہ نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک مسج راس مرتین ہے، ایک مرتبہ فرض اور ایک مرتبہ سنت۔

شافیہ کا استدلال ان روایات مجملہ سے ہے جن میں آتا ہے تو ضا ثلاثا ثلاثا، وہ کہتے ہیں کہ ان روایات سے بظاہر عموم معلوم ہو رہا ہے، تمام اعضاء اس میں داخل ہیں، نیز حضرت عثمانؓ و علیؓ کی بعض روایات جو ابو داؤد میں آگے آ رہی ہیں ان میں تثلیث مسج کی تصریح ہے، نیز وہ قیاس کرتے ہیں راس کو بقیہ اعضاء پر، جمہور کا استدلال روایات مفصلہ سے ہے، جمہور کہتے ہیں روایات مفصلہ قاضی ہیں روایات مجملہ پر اور روایات مفصلہ مجملہ سے توحید مسج معلوم ہوتا ہے اور جن روایات مفصلہ میں مسج راس میں تثلیث مذکور ہے وہ مکمل فیہ اور ضعیف ہیں، چنانچہ امام ابو داؤد نے آگے چل کر فرمایا کہ حضرت عثمانؓ کی احادیث مجملہ اس بات پر دال ہیں کہ مسج راس صرف ایک مرتبہ ہے، معلوم ہوا کہ حضرت عثمانؓ کی جن دو حدیثوں میں تثلیث مسج مذکور ہے وہ ضعیف ہیں، اس لئے کہ ان میں سے ایک کی سند میں عبدالرحمن بن وردان ہے، اور دوسری کی سند میں عامر بن شعیب ہے وہما ضعیفان کا محقق شیخ شیحنا فی البذل، علامہ شوکانیؒ فرماتے ہیں انصاف کی بات یہ ہے کہ تثلیث مسج کی احادیث درجہ اعتبار کو نہیں پہنچی ہیں، اسی طرح حافظ ابن حجرؒ نے بھی تثلیث کی روایات پر کلام کیا ہے وہ فرماتے ہیں دو صرح فیہ محمول علی الاستیعاب لانہما مسحات مستقلات یعنی اول تو تثلیث مسج کی روایات صحیح ہیں اور اگر صحیح مان لیا جائے تو وہ مؤول ہیں، یعنی وہاں پر تثلیث سے مراد تین بار مستقلاً مسج کرنا نہیں ہے بلکہ مقصود استیعاب راس ہے ایک مشہور حدیث میں یہ ہے کہ ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضور فرمائی جس میں ایک بار مسج راس مذکور ہے، و حضور پوری کرنے کے بعد آپ نے ارشاد فرمایا من شرا علی هذا فقد اساء و ظلم حافظ کہتے ہیں یہ روایت توحید مسج پر قوی دلیل ہے، ضعیف کی طرف سے دوسری تاویل یہ ہے کہ یہ محمول ہے مسج ہمارے واحد پر، اور تثلیث المسج ہمارے واحد ایک روایت میں امام ابو حنیفہؒ سے بھی منقول ہے بخلاف حضرت امام شافعیؒ کے کہ وہ تثلیث مسج ثلاثہ مریاؤ کے قائل ہیں، نیز شافعیہ کا مسج راس کو بقیہ اعضاء پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے، اس لئے کہ مسج کی بناء تخفیف بہ ہے بخلاف فصل کے، پھر کیسے ایک کو دوسرے پر قیاس کیا جاسکتا ہے۔

مسج راس کے لئے توحید ہمارے ضعیف کے یہاں سنت ہے اور شافعیہ و حنابلہ کے یہاں توحید ہمارے واجب ہے، اس پر ہم کلام آگے چل کر عبد اللہ بن زید بن

بحث ثالثہ توحید ہمارے

عام کی روایت کے ذیل میں کریں گے۔

جمہور علماء ائمہ اربعہ کے نزدیک مسج راس کی ابتداء مقدم راس سے کیا جائیگی اور ویح بن الجراح فرماتے ہیں جیسا کہ ترمذی میں ہے کہ اس کی ابتداء مؤخر

بحث رابع کیفیت مسج

راس سے ہوگی، اس پر ابن العربیؒ شرح ترمذی میں فرماتے ہیں لا تعلموا احداً قال بغيره، کہ ویح بن الجراح

کے علاوہ کسی اور نے اس کو اختیار کیا ہو ہمارے علم میں نہیں ہے، حضرت شیخ عاصیہ کو کب میں تحریر فرماتے ہیں کہ علامہ عینی نے اس قول کو حسن بن صالح سے بھی نقل کیا ہے، اور تیسرا قول وہ ہے جو حسن بن علی سے منقول ہے، البدایہ من الہامۃ یعنی مسح راس کی ابتداء وسط راس سے ہوگی اس طور پر کہ وسط راس پر ہاتھ رکھ کر اس کو مقدم راس کی طرف لائے، اور پھر لٹا کر گردن کی طرف لیجائے، اس سلسلہ کے دلائل عبد اللہ بن زید بن عامر کی حدیث کے ذیل میں آئیں گے۔

خاتم ۵: جانتا چاہئے کہ صاحب منیہ اور صاحب محیط نے مسح راس کا ایک خاص طریقہ لکھا ہے وہ یہ کہ مسح راس کے وقت میں سباحتیں اور ابھامین کو سر سے جدا رکھا جائے تاکہ سباحتیں سے باطن اذین اور ابھامین سے ظاہر اذین کا مسح کیا جائے، نیز ابتداء مسح میں جب دونوں ہاتھ آگے سے پیچھے کی طرف لیجائے تو اس وقت میں کفین کو بھی سر سے جدا رکھے، صرف دونوں ہاتھوں کی تینوں انگلیاں ملا کر ان سے سر کے بالائی حصہ کا مسح کیا جائے، اور پھر جب استیعاب راس کے قصد سے دونوں ہاتھوں کو پیچھے سے آگے کی طرف لائے تو اس وقت کفین کو مسح میں استعمال کرے، تاکہ سر کے بالائی حصہ کا مسح انگلیوں سے اور جانبین کا مسح کفین سے ہو جائے، یہ خاص ترکیب ان حضرات نے اس لئے بیان کی ہے کہ اگر دونوں ہاتھوں کو سر پر رکھ کر آگے سے پیچھے اور پیچھے سے آگے کی طرف لایا جائے گا تو اس میں ہاتھوں کی تری کا دوبار استعمال ہوگا گویا مستقل کا استعمال لازم آئے گا، لیکن محقق ابن ہمام نے مسح کی اس خاص شکل کی تردید فرمائی ہے کہ اس کا ثبوت کسی روایت میں نہیں ہے، بلاوجہ تکلف ہے، اس لئے کہ ہاتھوں پر جو ترکیب ہے اس کے تکرار استعمال میں کوئی قباحت نہیں ہے، پائی اس وقت تک مستقل نہیں ہوتا جب تک عضو سے منفصل نہ ہو

قولہ شَوْغَلٌ قَدْ مَدَّ إِلَيْهِ وَطِئَهُ رَجُلَيْنِ فِي اخْتِلَافٍ هُوَ، جمہور علماء ائمہ اربعہ فہمیل کے قائل ہیں، اور بعض لوگ رجحیل کے قائل ہیں، اس کے لئے معنف نے آگے چل کر مستقل ترجمہ باب غسل الرجل قائم کیا ہے، تفصیل وہاں آئے گی۔

شرح حدیث قولہ لَا يَحْتَثُّ فِيهَا نَفْسًا، یعنی جو شخص مذکورہ بالا طریقہ پر وضو کرنے کے بعد دو رکعت اس طرح پڑھے کہ من میں اپنے نفس سے باتیں نہ کرے تو اس کے گزشتہ سب

لہ ان کو من میں بھی کہتے ہیں، یہ نسبت الی اللہ ہے، دراصل یہ نام اس طرح ہے من بن صالح بن صالح بن جی
لہ غالباً اس کا اخذ وہ روایت ہے جو آگے رینج بنت معوذہ بن عفرار کی حدیث میں آ رہی ہے جس کے الفاظ ہیں۔
فَصَحَّ الرُّأْسُ كُلُّهُ مِنَ تَوْنِ الشَّعْرِ كُلِّ نَاحِيَةٍ، لِمَنْصَبِ الشَّعْرِ (الحدیث)

گناہ معاف ہو جاتے ہیں۔

اس حدیث میں دس دس کی نفی ہے، یہاں ایک اختلاف قویہ ہے کہ کونسے دس دس کی نفی مراد ہے دس دس اختیاریہ کی یا مطلق دس دس کی، کیونکہ دس دس دو طرح کے ہوتے ہیں اختیاری اور غیر اختیاری اکثر شراح جس میں امام نوویؒ اور قاضی عیاضؒ بھی ہیں، فرماتے ہیں کہ دس دس اختیاریہ کی نفی مراد ہے اس لئے کہ دس دس غیر اختیاریہ جن کو خطرات کہتے ہیں وہ اس امت سے معاف ہیں ان اللہ تعالیٰ عن امتی ما وسوست بہا صد دس ما لم تعمل او تشکلو بمتیر مطلق دس دس کا نہ آنا آدمی کے اختیار میں نہیں ہے اس پر انسان قادر ہی نہیں ہے لا یکن اللہ ما فی الا وسعہا، دوسرا قول اس میں وہ ہے جس کو قاضی عیاضؒ نے بعض علماء سے نقل کیا ہے، وہ یہ کہ اس حدیث میں مطلق دس دس کی نفی مراد ہے، رہی یہ بات کہ یہ چیز غیر اختیاری ہے، سو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث باب تکلیف و وعید سے نہیں ہے باب وعدہ اور ترتب ثواب نصوص سے ہے، یعنی وہ فضیلت جو حدیث میں مذکور ہے، ان دو رکعات پر اس وقت مرتب ہوگی جب مطلقاً دس دس نہ آئیں، خصوصی انعام و ثواب کے لئے اس قسم کی قید لگانے میں کوئی اشکال نہیں۔

اور دوسرا اختلاف یہاں پر یہ ہے کہ کونسے خیالات مراد ہیں، صرف ما متعلق بالدنیا یا مطلقاً، اس میں قول راجح جس کو امام نوویؒ و قاضی عیاضؒ نے اختیار کیا ہے، یہ ہے کہ مطلق دس دس مراد ہیں، خواہ وہ امور دنیا سے متعلق ہوں یا امور آخرت سے علاوہ صلوٰۃ کے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ ما متعلق بامور الدنیا مراد ہیں، اور وہ خیالات جو امور آخرت یا کسی دینی کام سے متعلق ہوں وہ اس میں داخل نہیں ہیں اس لئے کہ حکیم ترمذی کی ایک روایت میں جنتی من امور الدنیا کی قید وارد ہے نیز حضرت عمرؓ سے مروی ہے انی لا جنت جیشی وانانی الصلوٰۃ کہ حضرت عمرؓ باوجود نماز میں مشغول ہونے کے تجہیز جیش جو امور دین سے ہے اس کا ان کو نماز میں خیال آتا رہتا تھا حدیث امام محمد بن المنشیؒ یہ حضرت عثمانؓ کی مذکورہ بالا حدیث کا طریق ثانی ہے، پہلی سند میں حمران سے روایت کرنے والے عطاء تھے، اور اس طریق میں ان سے روایت کرنے والے ابوسلمہ بن عبدالرحمن ہیں قولہ، فذکرہ نحوہ، ذکر کی ضمیر ابوسلمہ کی طرف راجع ہے، جو طریق ثانی کے راوی ہیں، اور نحوہ کی ضمیر عطاء کی طرف راجع ہے جو طریق اول میں مذکور ہیں، مصنف کی غرض ابوسلمہ اور عطاء دو لوگوں کی روایت کے الفاظ میں جو کی زیادتی ہو

لہٰذا لیکن حضرت عمرؓ کے اس قول کا دوسرا مطلب بعض علماء نے یہ لیا ہے کہ میں تجہیز جیش میں معروف رہتا ہوں، لیکن نماز کا وقت چونکہ قریب ہوتا ہے اس لئے خیال اور دھیان نماز ہی کا لگا رہتا ہے، یہ مطلب نہیں کہ نماز پڑھتے ہوئے تجہیز جیش کا خیال لگا رہتا ہے۔

اس کو بیان کرتا ہے، چنانچہ اس روایت میں مضمضہ اور استنشاق مذکور نہیں، پہلی روایت میں مذکور تھا، ابوسلمہ کی روایت میں مسح ثلاثا ہے عطار کی روایت میں مسح رأساً مطلقاً ہے تیسرا فرق یہ ہے کہ ابوسلمہ کی روایت میں تسلیہ برجلین کو مجملاً ذکر کیا ہے، اور عطار کی روایت میں دونوں کو الگ الگ ذکر کیا گیا ہے، اور جو تھا فرق یہ ہے کہ عطار کی روایت میں تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا من قوضاً مشل وضوءی هذا ابو سلمہ کی روایت میں یہ نہیں ہے، بلکہ اس کے بجائے من قوضاً دون هذا کفا ہے، اور پانچواں فرق یہ ہے کہ پہلی روایت میں شومی رکعتیں اور مذکور تھا اس دوسری روایت میں یہ نہیں ہے، یہ وہ پانچ فرق ہیں جو مصنف نے خود ان دونوں روایتوں کے درمیان بیان فرمائے ہیں۔

حدثنا محمد بن داؤد بن قولہ فاتی بیضاۃ یہ حدیث عثمان کا تیسرا طریق ہے، اس میں حضرت عثمان کے شاگرد بدل گئے پہلی روایت میں حمران تھے، اس میں ان کے بجائے ابن ابی ملیک ہیں، جن کا نام عبداللہ بن جلیہ اللہ بن ابی ملیک ہے، یہ نسبت الی المجد ہے، بیضاۃ یعنی وہ برتن جس میں وضوء کے بقدر پانی ہو۔

قولہ فاصغاها علی ید یحییٰ یعنی بائیں ہاتھ سے اس برتن کو جھکا کر دائیں ہاتھ پر پانی ڈالنا اس کی مقتضی یہ ہے کہ ہمارے وضوء کا برتن تو منی کی بائیں جانب ہونا چاہئے، اس رسلان لکھتے ہیں کہ اگر وضوء کا برتن چھوٹا ہو جس کو ہاتھ سے جھکا سکتے ہوں تو برتن کو بائیں طرف رکھا جائے تاکہ غسل یدین میں ابتداء بائیں ہوسکے اور اگر پانی بڑی چیز میں ہے جس کو ہاتھ سے جھکا نہیں سکتے تو پھر وہ تو منی کی دائیں جانب ہونا چاہئے تاکہ دائیں ہاتھ کو پہلے اس کے اندر دھو کر پھر دائیں ہاتھ سے بائیں ہاتھ پر پانی ڈال سکے، قولہ فاصحج برأسہ واذنیہ اس حدیث میں مسح اذنین مذکور ہے پہلی حدیث میں مذکور نہ تھا، غالباً وہ راوی کا اختصار ہوگا، حدیث تو دونوں حضرت عثمان ہی کی ہیں، لیکن اس کے طرق مختلف ہیں، ایک حدیث کو متعدد طرق سے اس لئے بھی ذکر کیا جاتا ہے تاکہ مضمون یا الفاظ میں اگر رواۃ کا اختلاف ہو تو وہ سلنے آجائے۔

مسح اذنین میں مسائل خلا فیہ | مسح اذنین میں چار بحثیں اختلافی ہیں، اول وظیفۃ اذنین کیا ہے، مسح یا غسل، ثانی واجب ہے یا سنت، ثالث مسح اذنین کے لئے تجرید یا مسنون ہے یا نہیں، رابع اذنین مستقل عضو ہیں یا جزو راس ہیں۔

بحث اول، آخر اربعہ کے نزدیک وظیفۃ اذنین مسح ہے، اور داؤد ظاہری و امام زہری کے نزدیک ان کا وظیفۃ غسل ہے، اور شبی اور من بن صالح کے نزدیک اذنین کا حکم غسل اور مسح دونوں ہے، ما قبل من الاذنین یعنی کانوں کا وہ حصہ جو چہرہ کی طرف ہے (جس کو باطن اذنین بھی کہتے ہیں) اس کا غسل ہوگا غسل وجہ کے ساتھ، اور ما اذ بر من الاذنین کا مسح ہوگا مسح اذنین کے ساتھ، اور جو تھا قول اس میں الحق بن راہویہ کہ ہے وہ یہ کہتے ہیں

کہ اذنین کا حکم ہے تو مسح ہی، لیکن ما قبل من الاذنین کا مسح فصل وجہ کے ساتھ اور ما دبر من الاذنین کا مسح سر آس کے ساتھ ہو گا۔

بحث ثانی، جمہور علماء ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مسح اذنین سنت ہے، اور امام احمد کے نزدیک واجب ہے۔
بحث ثالث، امام شافعی، امام مالک، امام احمد متینوں کے نزدیک مسح اذنین کے لئے تجدید مار مسنون ہے، اور خفیہ کے یہاں مسنون یہ ہے کہ مسح اذنین علامہ الرأس ہو، چنانچہ حافظ ابن القیم فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مسح اذنین کے لئے تجدید مار ثابت نہیں ہے، اسی طرح اس باب کی آخری حدیث الاذنان من الرأس ہماری دلیل ہے، اور وہ حضرات اس حدیث کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اس حدیث کا مرفوع ہونا ثابت نہیں جیسا کہ اس کی تفصیل اس حدیث کے ذیل میں آخر باب میں آئے گی، اور بعض نے اس کا جواب یہ دیا کہ الاذنان من الرأس کا مطلب یہ ہے کہ انہما مسحومان لا مفسولان، یعنی سر کی طرح کان بھی اعضاء مسعود میں سے ہیں اور یہ مطلب نہیں کہ یہ سر کا جزو ہیں لہذا تجدید مار کی ضرورت نہیں، (قال ابن عبد البر فی الکافی) نیز حدیث تکفیر الوضوء بھی خفیہ کی دلیل ہے۔
سوال یہ ہے کہ خفیہ کے یہاں تجدید مار مستحب بھی ہے یا نہیں؟ اس میں ہمارے فقہاء کا اختلاف ہے، مراقی الفلاح میں تو مستحب لکھا ہے اور فتح القدیر میں لا یشتبہ لکھا ہے اور یہی علامہ شافعی کی بھی تحقیق ہے اور یہی حضرت گنگوہی کی رائے ہے، چنانچہ کوکب میں اس کو لایا اس یہ لکھا ہے
بحث رابع، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک الاذنان من الرأس، اور امام شافعی کے نزدیک عضوان مستقلان

ائمہ شافعی کا یہ مسلک متن الوشجاع اور اس کی شرح اور انوار سا طہ ص ۱۵۵ میں اسی طرح لکھا ہے، اور امام مالک کا یہ مسلک انوار سا طہ ص ۱۵۵ ارشاد الہی مالک اور کتاب الکافی ص ۱۴۱ لابن عبد البر میں لکھا ہے اور امام احمد کا یہ مذہب الروض المزن اور انوار سا طہ ص ۲۴۲ میں لکھا ہے۔

مذہب لیکن متن الوشجاع کے حاشیہ میں بحوالہ حاکم ایک حدیث نقل کی ہے جس میں تصریح ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسح اذنین کے لئے مار جدید لیا، و نصا، هكذا روى الحاكم من حديث عبد الله بن يزيد في صفة وضوءه صلى الله عليه وسلم انما قوسا و مسح اذنيه بماء غير الملو الذي مسح به الرأس قال الحافظ الذي هو صحيح

مذہب جانا چاہئے کہ جس طرح صاحب مراقی الفلاح نے مسح اذنین کے لئے تجدید مار کو مستحب لکھا ہے اسی طرح صاحب درختار کے کلام سے بھی استنباط مفہوم ہوتا ہے لیکن علامہ شافعی نے اس پر تفصیلی بحث کی ہے خلاصہ اس کا یہ ہے کہ متون احناف میں مسح اذنین بمار الرأس کے سنت ہونے کی تصریح ہے اور یہی انہوں نے صاحب ہدایہ اور صاحب البدائع سے بھی نقل کیا ہے اور پھر آگے چل کر وہ کہتے ہیں کہ جب یہ ثابت ہو گیا کہ سنت عدم تجدید ہے تو پھر تجدید مار کو مستحب کہے کہہ سکتے ہیں، خلاف سنت (بقیہ س ۲۵۳)

مذہب جمہور امام شافعی نے اس پر باب باندھا ہے باب مسح الاذنین مع الرأس و مایستدل به علی انهما من الرأس

اور داؤد ظاہری و امام زہریؒ کے نزدیک الاذان من الوجه یعنی اذین چہرہ کا جزو ہیں :-
 امام شافعیؒ و سیل میں یہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مسج اذین کے لئے نیا پانی لیا، لہذا وہ
 مستقل عضو ہوئے اور حدیث الاذان من الراس کو مرفوعاً ثابت نہیں مانتے کہتے ہیں کہ موقوف ہے، جیسا کہ اس کی
 تفصیل اس باب کی آخری حدیث کے ذیل میں آئے گی، اور امام مالکؒ و احمدؒ فرماتے ہیں کہ اگرچہ وہ جزو راس ہیں،
 لیکن تمہیدہ مار سج اذین کے لئے اس لئے ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے، اور داؤد ظاہری و امام
 زہریؒ و سیل میں یہ پیش فرماتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے مسجد میں یہ دعا ثابت ہے مسجد وجہی
 للذي خلفت و شق سمس و بصرة اس حدیث میں مسج اور بعد دونوں کی اضافت وجہ کی طرف کی گئی ہے،
 لہذا مسج و بصرة چہرہ کا جزو ہوئے (کنز الدقائق)

قولہ فصل بطونہما و ظہورہما یہاں پر فصل سے مراد مسج ہے، ان لئے کہ یہ جملہ تفسیر ہے مسج
 برأس و اذنیہ کہ اور فصل کا اطلاق مسج پر ثابت ہے، لہذا داؤد ظاہری و امام زہریؒ اس نقطہ پر اپنے
 مسلک پر استدلال نہیں کر سکتے، اور دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ ان دونوں کے یہاں غسل اذین تو چہرہ کے ساتھ
 ہوتا ہے نہ کہ مسج راس کے وقت، اور یہاں ذکر چل رہا ہے مسج راس کا۔

تشلیت مسج سے متعلق امام ابو داؤد کی رائے
 قال ابو داؤد احادیث عثمان بن عفانؓ کہ یونکہ ما قبل
 میں حدیث عثمان کے ایک طریق میں مسج و مسج راسہ
 خلافاً آیا تھا اس لئے یہاں مصنفؒ اس پر تنبیہ فرما رہے ہیں وہ یہ کہ حضرت عثمان کی جتنی صحیح احادیث وضو کے
 بارے میں مروی ہیں، وہ سب اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ مسج راس ایک مرتبہ ہے لہذا حضرت عثمانؓ کی
 جس حدیث میں اس کے خلاف ہو گا وہ غیر صحیح ہوگی۔

قولہ فاشہر ذکر الوضوء الخ یہاں سے مصنفؒ اپنے دعوے کو ثابت کر رہے ہیں، مصنفؒ کا دعویٰ
 یہ ہے کہ حضرت عثمانؓ کی تمام احادیث صحیحہ تو حید مسج پر دال ہیں، اب یہاں پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ کیسے؟
 جب کہ ان کی اکثر احادیث مسج راس کے بارے میں مطلق ہیں، مرثۃ کی ان میں قید نہیں جواب، یہ اس
 لئے کہ جب راوی بقیہ اعضاء کے ساتھ بالتفصیل ثلاثاً ثلاثاً کہہ رہا ہے اور جب وہ مسج راس پر پہنچتا
 ہے تو صرف مسج راس کہتا ہے سوا کہ مسج راس بھی تین بار ہوتا تو راوی یہاں بھی ثلاثاً کہتا انکو
 فی محل البیات یفید العصر اس سے معلوم ہوا کہ مسج راس ایک بار ہے۔

(ترجمہ) کام مستحب کیسے ہو سکتا ہے میں کہتا ہوں کہ یہی وجہ ہے کہ ہمارے حضرت لنگوٹی نے اس کو صرف بار لکھا ہے۔

تنبیہ ۱۔ حضرت عثمانؓ کی ایک گزشتہ روایت اور ایک آئندہ آنوالی روایت میں مسج رأس ثلاثا کی تصریح ہے، اس بنا پر بعض شراح حدیث کو مصنفؒ کے اس دعویٰ پر قوی اشکال ہے، پھر اس اشکال کا انھوں نے خود ہی جواب دیا وہ یہ کہ مصنفؒ کی مراد کلمہ اسے اکتڑھا ہے و لا کثر حکم الکل، حافظ نے ایک دوسرا جواب دیا کہ مصنفؒ کی مراد تمام احادیث سے ان دونوں طریق کے علاوہ ہے، یہ دونوں طریق مستثنیٰ ہیں حضرت سہارنپوری بذیل میں تحریر فرماتے ہیں کہ مصنفؒ کے دعویٰ پر یہ اشکال اس وقت مجھ تھا جب یہ دونوں طریق مجھ ہوتے حالانکہ ایسا نہیں بلکہ ہر طریق میں ایک راوی ضعیف موجود ہے، ایک میں عبدالرحمن بن وردان اور دوسرے میں عامر بن شقیق، فلا اشکال غرضیکہ یہ اشکال اس وقت مجھ تھا جب یا تو مصنفؒ کا دعویٰ عام ہو تا صحاح کی فیدائس میں نہوتی یا پھر یہ دونوں روایتیں فی نفسہ صحیح ہوتیں۔

حدثنا ہارون بن عبد اللہ قال قال تميم بن مسجح راس ثلاثا اس پر کلام ابھی گذر چکا ہے قال ابو داؤد رواہ وکیع عن اسرائیل قال تميم ثلاثا فاقط مصنفؒ کی غرض اس سے لفظ مذکور یعنی مسج رأس ثلاثا کی تضعیف ہے، اور وہ اس طرح کے لفظ مذکور کو اسرائیل سے نقل کرنے والے اس سند میں یحییٰ بن آدم ہیں، مصنفؒ فرما رہے ہیں کہ اس حدیث کو وکیع نے اسرائیل سے یحییٰ بن آدم کے خلاف نقل کیا، وکیع کی روایت میں لفظ مذکور نہیں ہے بلکہ وہ روایت مجمل ہے، اس میں صرف تميم ثلاثا ہے اور وکیع کی روایت یحییٰ کی روایت سے راجح ہے کیونکہ وکیع یحییٰ سے اقویٰ ہیں، اور دوسرے اس لئے بھی کہ یحییٰ کی روایت عثمانؓ کی احادیث مجھ کے خلاف ہے، جیسا کہ مصنفؒ پہلے فرما چکے ہیں، ہمارے اس تشریح سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ یہ لفظ متن میں قسط سکون طار کے ساتھ ہے بمعنی فقط، اور تشدید طار کے ساتھ نہیں ہے، جیسا کہ کتاب میں لکھا ہے یہ کتاب کی غلطی ہے۔

مسند علیؓ | حدثنا سعد بن ابی شیبہ حضرت عثمانؓ کی روایات میں ابھی تھیں، اب یہاں سے حضرت علیؓ کی روایات کا سلسلہ شروع ہوتا ہے، مصنفؒ نے حدیث عثمانؓ کی طرح حدیث علیؓ کو بھی متعدد طرق سے ذکر فرمایا ہے، یہ ہم شروع میں کہہ چکے ہیں کہ اس باب میں مصنفؒ نے نو صحابہ کی روایات کی تخریج کی ہے، اور وہ یہ ہیں، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، عبداللہ بن زید بن عاصم، مقدم بن معدیکر، معاویہ بن ابی سفیان، ریح بنت معوذ بن عفرہ، جند طمر، عبداللہ بن عباس، ابو امامہ، چونکہ دسوں کے اکثر رسائل میں اختلافات اور دلائل سب گذر گئے ہیں اس لئے اب آگے مصنفؒ کا طرز عمل یہ ہے کہ جن جن صحابہ کی روایات کو لینا ہے ان میں سے ہر ایک کو پورا نہیں ذکر کیا بلکہ جس حدیث میں جو نئی سی بات آئی خاص طور سے اس کو لیا، لہذا اب ہم بھی آئندہ روایات میں جو بات قابل کلام ہو گی اسی کو لیں گے۔

قولہ عن عبد خیر یہ مخفی میں سے ہیں جنہوں نے اسلام اور جاہلیت دونوں کا زمانہ پایا، لیکن اسلام حضور کے وصال کے بعد لائے۔ ایسے ہی شخص کو مخفی کہا جاتا ہے، حضرت علیؑ کے شاگردوں میں سے ہیں، انہوں نے کافی عمر پائی، بذل میں لکھا ہے کہ ایک شخص نے ان سے دریافت کیا کوفی علیؑ آپ کی عمر کیا ہے؟ انہوں نے کہا عشرون و مائۃ سنۃ یعنی ایک سو بیس سال، امام ترمذیؒ نے حضرت علیؑ کی حدیث عبد خیر اور ابو حنیہ دو طریق سے ذکر کی ہے، اور امام ابو داؤدؒ نے اس کو عبد خیر، ابو حنیہ، زر بن حبیش عبد الرحمن بن ابی یعلیٰ اور ابن عباسؓ پانچ طرق سے ذکر کیا ہے۔

قولہ وقد صلیٰ یہ نماز صبح کی نماز تھی جیسا کہ اگلی روایت میں آ رہا ہے، یہ واقعہ مقام رجبہ کا ہے، جو کوفہ میں ایک محلے کا نام ہے، حضرت علیؑ کا دار الخلافہ کوڈ تھا، وہیں کا یہ واقعہ ہے۔

روایت کا مفہوم یہ ہے کہ عبد خیر فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضرت صحابہ کرام میں تعلیم و حضور کا اہتمام | علیؑ صبح کی نماز سے فارغ ہو کر ہمارے پاس یعنی ہمارے محلہ میں

تشریف لائے اور ہم لوگوں سے وضو رکھ پانی منگایا، ہم نے دل میں سوچا کہ یہ وضو کا پانی کیا کریں گے نماز تو پڑھ چکے ہیں مایہرید الا لیعلمنا یعنی معلوم ہوتا ہے کہ مقصود وضو کرنا نہیں ہے بلکہ وضو کا طریقہ تعلیم کرنا ہے، پنانچہ ایک بہن میں وضو کا پانی لایا گیا، اور اس کے علاوہ وضو کے غسلہ کے لئے ایک طشت لایا گیا، پھر آگے حضرت علیؑ کے وضو کرنے کی تفصیل مذکور ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ حضرات صحابہ کرام کے یہاں وضو کی تعلیم اور لوگوں کو اس کا طریقہ سمجھانے کا خاص اہتمام تھا، ہم لوگ اس کو معمولی چیز سمجھتے ہیں، ہمارے یہاں بہت سے طلبہ کا حال یہ ہے کہ وہ فقہ کی ادنیٰ کتاب میں حتیٰ کہ مشکوٰۃ اور دورہ حدیث سب پڑھ لیتے ہیں اس کے باوجود ان کو وضو کا صحیح اور سنون طریقہ نہیں آتا، طلبہ کو اپنے اساتذہ سے وضو کا طریقہ سیکھنا چاہئے، ابو داؤد جاب غسل الجنابہ میں ایک روایت آئے گی جس میں یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کی عادت شریفہ یہ تھی کہ جب غسل جنابت کرتے تو غسل یدین سات بار کرتے۔ ان کے شاگرد شعب بن دینار کہتے ہیں ایک مرتبہ وہ ہاتھ دھو رہے تھے میں بھی سامنے بیٹھا تھا ہاتھ دھونے کی تعداد بھول گئے، مجھ سے پوچھا کہ میں نے کتنے مرتبہ دھویا؟ میں نے کہا لا ادرک وہ فرمانے لگے لا ادرک و ما منعک ان تدری یعنی تیرا اس ہو کیوں نہیں معلوم، حضرت ابن عباسؓ کا مقصد یہ تھا کہ شاگرد جو اساتذہ کی خدمت میں رہتے ہیں وہ اسی لئے تو کہ ان سے مسائل کی باتیں سیکھیں، دین حاصل کریں محض خدمت تھوڑی مقصود ہے، اس وقت میں بھی یہی کہہ رہا ہوں کہ چھوٹوں کو بڑوں سے، شاگردوں کو اساتذہ سے یہ سب چیزیں سیکھنی چاہئیں، ہر کام سیکھنے ہی سے آتا ہے۔

قولہ مضغض ونثر من الکف الذی یاخذ فیہا اس روایت سے معلوم ہو رہا ہے کہ مضغض اور استنثار ایک ہی ہاتھ سے کیا، حالانکہ مضغض دائیں ہاتھ سے اور استنثار بائیں ہاتھ سے ہوتا ہے۔ جواب یہ ہے کہ یہاں پر نثر سے مراد استنشاق ہے، اس کے دو قرینے ہیں، ایک یہ کہ مضغض کے بعد استنشاق ہی ہوتا ہے نہ کہ استنثار، دوسرا قرینہ یہ ہے کہ یہاں پر ہے من الکف اور کف سے استنشاق ہوتا ہے نہ کہ استنثار استنثار تو اطراف اصابع سے ہوتا ہے، نیز پہلے گزر چکا کہ ابن قتیبہ وغیرہ کے نزدیک استنثار استنشاق ہی کے معنی میں ہے۔

حدثنا الحسن بن علی الخ قولہ ثوسان قریباً من حدیث ابی عوانہ، سابق کی ضمیر زائدہ کی طرف راجع ہے واصل اس حدیث کا مدار خالد بن علقمہ پر ہے، پھر علقمہ کے متعدد تلامذہ ہیں، پہلے ابو عوانہ آئے تھے، اور یہاں پر ان کے شاگرد زائدہ ہیں مصنف فرما رہے ہیں زائدہ راوی نے حدیث اسی طرح بیان کی جس طرح ابو عوانہ نے کی تھی۔

حدثنا معتمد بن المنشی الخ قولہ قال ناشعبتا قال سمعت مالک بن عوف خطبتا، شعبہ خالد کے تیسرے شاگرد ہیں، مگر ان سے غلطی یہ ہوئی کہ ابو خول نے اپنے استاد کا نام بجائے خالد بن علقمہ کے مالک بن عوفط بیان کیا، شعبہ کی یہ روایت نسائی میں بھی اسی طرح ہے، امام نسائی نے اپنی عادت سترہ کے مطابق فرمایا قال ابو عبد الرحمن هذا خطأ والصواب خالد بن علقمة، اور امام ترمذی نے بھی جامع ترمذی میں اس پر تنبیہ فرمائی ہے اور انھوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ ابو عوانہ جو خالد کے دوسرے شاگرد ہیں، ان سے یہ لفظ دونوں طرح مروی ہے عن خالد بن علقمة بھی اور عن مالک بن عوفط بھی، حضرت سہارنپوریؒ نے بدل میں لکھا ہے ابو عوانہ مشروع میں اپنے استاد کا نام صحیح ذکر کیا کرتے تھے، یعنی خالد بن علقمہ، پھر جب کسی نے ان سے یہ کہا کہ شعبہ تو بجائے اس کے مالک بن عوفط کہتے ہیں تو انھوں نے شعبہ کے اتباع میں مالک بن عوفط کہنا شروع کر دیا، اور یہ کہا شعبتنا معلوم منی، ابو داؤد کی اس روایت میں ابو عوانہ

لے یہاں پر شیخ احمد محمد شاہ نے حاشیہ ترمذی میں ایک قوی اشکال کیا ہے وہ یہ کہ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ آدمی کو اپنے استاد کا بھی صحیح نام یاد ہو یہ تو شدید قسم کی غفلت ہے جو شعبہ جیسے راوی حدیث بلکہ امام حدیث سے مستعد ہے لہذا ہو سکتا ہے کہ یہ مالک بن عوفط کوئی اور دوسرے راوی ہوں جن سے شعبہ روایت کرتے ہیں، احقر کہتا ہے کہ ان کا اشکال تو اپنی جگہ مجھو ہے لیکن تمام محدثین دہم شعبہ پر متفق ہیں، نیز مالک بن عوفط نام کا کوئی راوی کتب اسامہ رجال میں ملتا بھی نہیں، وانظر اعلم بالصواب۔

نے اپنے استاد کا نام مجھ ذکر کیا، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے اپنے رجوع سے رجوع کر لیا۔

قال رأيت علياً ابى بكرى فقعده عليه، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ کسی کا رجوع صحابہ ہی کے زمانے سے ہے، بلکہ مسلم شریف کی ایک روایت میں جو کتاب الجمعہ میں ہے اس میں حضور کے کسی پر بیٹھنے کی تصریح ہے فاتی بکری، حسب قواضیہ حدیداً، فقعد علیہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ایک کرسی لائی گئی پس حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس پر بیٹھ گئے، راوی کہتے ہیں میں گمان کرتا ہوں کہ اس کے پائے لوہے کے تھے، اور اس پر یہ بھی تفریع کیجا سکتی ہے کہ کرسی کا استعمال زہد کے خلاف نہیں ہے، اور پھر کرسی کا ثبوت تو خود قرآن کریم میں بھی ہے ومع کرسیہ السموات والارض (البقرہ)

قولہ ثم تمضمض مع الاستنشاق بماء واحد اس روایت میں مضمضہ اور استنشاق کے درمیان وصل کچھ میں آرہا ہے، شافعیہ کے یہاں تو یہی ادنیٰ ہے خفیہ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حضرت علیؓ کی وہی حدیث ہے جو اوپر سے ذکر ہوتی چلی آ رہی ہے، پہلے طرق میں سے کسی طریق میں اس طرح وارد نہیں ہوا، صرف شعبہ کے طریق میں اس طرح ہے، اور ابھی معلوم ہوا کہ شعبہ سے یہاں ایک اور بھی خطا ہوئی ہے، پس اس کا ثبوت بھی بس ایسا ہی ہے، اکثر رواۃ نے جس طرح نقل کیا ہے اس کو اس پر ترجیح ہوگی، لہذا یہ لفظ شاذ اور مرجوح ہوا، اور اگر مجمع مان لیا جائے تو بیان جو ازہر محمول ہو سکتا ہے۔

لفظ حدیث حتی لما یقطر کی شرح

حدیث عثمان بن ابی شیبہ، ثم یقطر مع رأسه حتى

لما یقطر یعنی آپ اپنے سر کا مسح (بار بار) کرتے رہے یہاں

تک کہ (قریب تھا کہ پانی ٹپکے) مگر نہیں ٹپکا، اس عبارت کا ہم نے جو ترجمہ کیا ہے اول تو اس لئے کہ حتی غایت کے لئے آتا ہے اور غایت وہاں ذکر کیجاتی ہے جہاں پر امتداد ہو، دوسرے اس لئے کہ مسح کا استعمال ایسی شئی کی نفی میں کیا جاتا ہے جو متوقع الحصول ہو، یہ مطلب تو وہ ہے جو ظاہر الفاظ کے مطابق اور متبادر الی الذہن ہے۔

لیکن چونکہ احادیث میں سے تو حدیث صحیح ثابت ہوتا ہے نہ کہ تملیث، اس لئے اس عبارت کی تاویل کیجا سیکے کہ حتی بمعنی تا اور لما بمعنی لم ہے اسی مسح مع رأسه فقدر یقطر اور نفی تعاطر اس بات پر دال ہوگی کہ مسح خفیف طریقہ سے کیا، چنانچہ پانی کا کوئی قطرہ نہیں ٹپکا، اور اگر مسح مبالغہ اور تکرار کے ساتھ کیا جائے خصوصاً بمسحابہ بیدق جس کے شافعیہ قائل ہیں تو اس صورت میں تعاطر کا قوی امکان ہے اخاذہ استاذنا مولانا محمد اسعد دہلوی

لے قال الحافظ فی التقریب فی ترجمہ خالد بن علقمہ وکان شعبہ یہم فی اسہ داسم ابیہ فیقول مالک بن عوفہ ورجع ابوہ ورجع الیہ ثم رجع عنہ

مضمون حدیث اور اس میں بعض اشکال و جواب

حدثنا عبد العزيز بن يحيى الحراني
قوله وقت اهرقت الماء يعني حضرت

ابن عباسؓ فرماتے ہیں ایک بار حضرت علیؓ میرے پاس تشریف لائے اور اسی وقت پیشاب سے فارغ ہوئے تھے، اور آنے کے بعد وضو کا پانی منگایا، پس ہم ایک برتن میں ان کے پاس پانی لائے، حضرت علیؓ نے ابن عباسؓ سے فرمایا کہ میں تم کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو جیسا وضو کر کے نہ دکھاؤں، انھوں نے عرض کیا ضرور۔

ہمارے پر دو اشکال ہیں، ایک تو یہ کہ اس حدیث میں پیشاب پر پانی کا اطلاق کیا گیا ہے، حالانکہ طہرائی کی ایک روایت میں ہے، لا يقول احدكم اهرقت الماء ولكن يقول ابول یعنی کوئی شخص پیشاب کے لئے اهرقت الماء کا لفظ نہ استعمال کرے بلکہ صاف کہے، ابول۔ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ حدیث الباب صحیح ہے اور طہرائی کی مذکورہ بالا حدیث ضعیف ہے، بلکہ شراح نے تو یہ لکھا ہے کہ یہ کتنا یہ ہے بول سے، پس اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ پیشاب وغیرہ کو بطریق کثایہ ذکر کرنا ادلی ہے، قلت وهذا كما يقال ما خرج من السيلين۔

دوسرا اشکال یہاں ہے کہ حضرت علیؓ کا ابن عباسؓ سے یہ فرمانا کہ کیا میں تمہیں حضور کے وضو جیسا وضو کر کے نہ دکھاؤں، اور پھر ابن عباسؓ کا اس پر یہ فرمانا کہ ہاں! ضرور دکھائیے، کیا ابن عباسؓ نے براہ راست حضور کو کچھ وضو کرتے نہیں دیکھا تھا، ظاہر ہے سینگڑوں دفعہ دیکھا ہوگا، اور صرف وضو ہی کیا انھوں نے تو ایک مرتبہ ساری رات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس گزاری اور آپ کی عبادت کے معمولات رات بھر جاگ کر دیکھے، جواب یہ ہے کہ حضرت علیؓ کی مراد یہ تھی کہ میں تم کو حضور کی ایسی وضو کر کے نہ دکھاؤں جو نئی طرح کی ہو اور تم نے کبھی نہ دیکھی ہوگی، اس پر انھوں نے فرمایا کہ ہاں! دکھائیے، چنانچہ آگے چل کر حضرت علیؓ نے وضو کا جو طریقہ بیان کیا ہے وہ بہت اذکار تھا، اس میں بہت سی باتیں مشہور روایات کے خلاف ہیں۔

قوله فغضب بها على وجهه یعنی حضرت علیؓ نے دوڑوں ہاتھ میں پانی لے کر اس کو چہرہ پر مارا، جس کو چپکے مارنا کہتے ہیں، اس میں اشکال کی بات یہ ہے کہ وضو میں چہرہ پر زور سے پانی ڈالنا جس کو علم کہتے ہیں خلاف ادب ہے جیسا کہ فقہار نے لکھا ہے، سو اس کا کیا جواب ہے؟ اور حد تو یہ ہے کہ ابن حبان یحییٰ محدث نے اس حدیث پر اسی لفظ کی وجہ سے ترجمہ قائم کر دیا باب استحباب صب الماء باليمنى ابھی ہم نے کہا تھا کہ اس حدیث میں بہت سی نئی چیزیں آئیں گی یہ بھی ان ہی میں سے ہے، اب اس کے دو جواب ہو سکتے ہیں یا تو یہ کہا جائے کہ ضرب الماء کثایہ ہے صب الماء سے، اور ضرب کے متبادر معنی مراد نہیں، یا یوں کہا جائے کہ یہ لفظ شاذ ہے، معروف اور مشہور روایات کے خلاف ہے لہذا قابل عمل نہیں یا پھر آخری جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ آپ نے بیان جواز کے لئے گاہے ایسا بھی کیا ہو، نہ صرف خلاف ادب ہی تو ہے حرام نہیں ہر

مسح اذنین میں اسحق بن راہویہ کا مستدل اور اس کی کلام

قولہ ثم اخذ بکفنا یعنی قبضت من ماء فصبها علی ناصیتہ یہ اس حدیث میں ایک تیسری نئی بات آئی وہ یہ کہ حضرت علیؑ نے غسل وجہ کے ساتھ اپنے دونوں انگوٹھوں کو کانوں کا فقرہ بتایا یعنی جس طرح فقرہ کو سننے میں داخل کرتے ہیں اسی طرح ابھائیں کو اذنین میں داخل کیا، اس کا مطلب یہ ہوا کہ آپؐ نے اذنین من الاذنین کا مسح غسل وجہ کے ساتھ فرمایا، جیسا کہ اسحق بن راہویہ کا مذہب ہے جمہور کی جانب سے اس کا جواب بھی یہی ہوگا کہ آپؐ نے اذنینا بیان جواز کے لئے ایسا کیا، ورنہ مسنون طریقہ تو وہی ہے جو روایات کثیرہ و شہیرہ میں آتا ہے، علامہ شوکانیؒ نے لکھا ہے کہ یہ حدیث مسیح اذنین کے بارے میں حسن بن صالح اور شعبی کے مسلک کی دلیل ہے، ان کا مسلک یہ ہے کہ ما قبل من الاذنین کا وظیفہ غسل ہے اس کو چہرہ کے ساتھ دھویا جاتے، حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں اس کی تردید فرمائی ہے کہ صرف ترانگوٹھے کانوں میں داخل کرنے سے غسل اذنین ثابت نہیں ہوتا، بلکہ مسح ثابت ہوتا ہے لہذا یہ حدیث اسحق بن راہویہ کی دلیل ہوئی نہ کہ شعبی و حسن بن صالح کی مسیح اذنین کے اختلافات قریب میں گزر چکے۔

قولہ ثم اخذ بکفنا یعنی قبضت من ماء فصبها علی ناصیتہ یہ اس حدیث میں ایک تیسری نئی بات آئی وہ یہ کہ حضرت علیؑ نے تین بار غسل وجہ فرمانے کے بعد جو تہی مرتبہ دائیں ہاتھ کی پلوں میں پانی لے کر اس کو پیشانی پر رکھ چھوڑا جو آپؐ کے چہرہ پر اتر آیا، اشکال ظاہر ہے کہ یہ تثلیث غسل پر زیادتی ہے جس کا کوئی بھی قائل نہیں۔

امام بخاریؒ کا اس حدیث پر نقد اور اس پر حضرت کا اشکال

اس کا اور گزشتہ و آئندہ آنے والے سب اشکالات کا ایک مشترک جواب تو یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے اس حدیث کی تضعیف کی ہے، چنانچہ منذریؒ کہتے ہیں و فیہ مقال امام ترمذیؒ نے امام بخاریؒ سے اس حدیث کے بارے میں سوال کیا تو اس پر انھوں نے اس حدیث کی تضعیف کی،

حضرت نے بذل میں اس حدیث کی تضعیف پر اشکال کیا ہے کہ جب اس حدیث کی سند کے تمام رواۃ ثقات ہیں، تو پھر ضعیف کیوں ہے، حضرت نے بذل میں تضعیف والے جواب کو نہیں اختیار فرمایا بلکہ تاویل کا پہلو اختیار فرمایا ہے، لیکن احقر عرض کرتا ہے کہ اہل اصول نے اس بات کی تعریک کی ہے کہ ثقات رواۃ محدث حدیث کو مستلزم نہیں، محبت حدیث کے لئے اور بھی دوسری شرطیں ہیں جن کے مفقود ہونے سے باوجود رجال کے ثقہ ہونے کے حدیث ضعیف ہو سکتی ہے، اس حدیث میں بہت سی باتیں غلط مہمور اور شاذ ہیں، اس بنا پر اس کو ضعیف کہنا درست ہوگا ویسے بھی حضرات امام بخاریؒ و ترمذیؒ میں سے ہیں

دوسرا جواب اس اشکال کا یہ ہو سکتا ہے کہ آپ نے اپنی پیشانی پر جو پانی ڈالا یہ تکمیل و منور کے طور پر نہیں بلکہ یہ تبریماً تھا، یعنی غرض چہرہ کو ٹھنڈک پہنچانے کے لئے، اور امام نوویؒ نے اس کا جواب یہ دیا کہ ہو سکتا ہے پیشانی کا بالائی حصہ تین بار میں اچھی طرح تر ہوا ہو اس لئے اس کی تکمیل میں آپ نے ایسا کیا، اور بعض نے کہا کہ یہ جو چوتھی مرتبہ آپ نے مقدم راس پر پانی ڈالا تھا یہ اصل ہے، فقہار کے اس قول کی کہ آدمی کو چاہئے کہ چہرہ دھوئے وقت پیشانی کے ساتھ مقدم راس کا بھی کچھ حصہ دھو لے استیعاب و جمع کے قصد سے

حدیث سے مسح رجليں پر استدلال اور اسکے جوابات

قوله فغسل رجليں یعنی حضرت علیؑ نے بغیر جوتے نکالے پاؤں کو اس طرح دھویا کہ ایک لب پانی پاؤں پر ڈالا اور پھر پاؤں کو ہاتھ سے مل لیا، پھر ایک لب پانی دوسرے پاؤں پر اسی طرح ڈال کر یہاں پر اشکال یہ ہے کہ ہر ایک پاؤں کو صرف ایک لب پانی سے دھورہے ہیں باوجودیکہ پاؤں جوتے کے اندر ہیں، جوتے سے باہر نہیں نکالا تو ایسی صورت میں غسل قد میں کا تحقق کیسے ہو سکتا ہے جب کہ پانی کی مقدار بھی قلیل ہی ہے، اسی لئے بعض نے اس سے مسح قد میں پر استدلال کیا ہے، اس اشکال کے متعدد جواب دیئے گئے ہیں، ایک جواب ابھی قریب میں اوپر گزرا کہ حدیث ضعیف ہے، دوسرا جواب یہ ہے کہ غسل رجليں کے بارے میں حضرت ابن عباسؓ و علیؓ کی روایات مختلف ہیں، بعض سے غسل ثابت ہوتا ہے اور بعض سے مسح، اور حال یہ ہے کہ روایات صحیحہ کثیرہ سے غسل رجليں ثابت ہے، لہذا اس روایت سے استدلال صحیح نہیں ہے، بعض نے مسح کا جواب دیا ہے کہ احادیث غسل نے اگر احادیث مسح کو منسوخ کر دیا بعض نے جواب دیا کہ بیشک اس حدیث سے مسح ثابت ہو رہا ہے لیکن مسح قد میں پر نہیں تھا بلکہ جور میں پر تھا، گو یہاں پر جور میں مذکور نہیں لیکن ان کی نفی بھی نہیں ہے

قوله قال قلت وفي الغسلين انما اس میں شرح کا اختلاف ہو رہا ہے کہ یہ سوال وجواب کن دو شخصوں کے درمیان ہے، اس میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ یہ سوال ابن عباسؓ اور ان کے شاگرد عبید اللہ خولانی کے درمیان ہے عبید اللہ اپنے استاد ابن عباسؓ سے بطور تعجب دریافت کر رہے ہیں کہ کیا انھوں نے باوجود غلین کے غسل قد میں کیا، انھوں نے کہاں ہاں! ایسا ہی کیا، اور یہی سوال وجواب بار بار ہوتا رہا، غالباً منشا تعجب یہ ہے کہ اس سے مسح رجليں کا شبہ ہوتا ہے دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ سوال وجواب حضرت علیؓ و ابن عباسؓ کے درمیان ہے، لیکن اس صورت میں اشکال یہ ہو گا کہ ایک حدیث باب فی الوضوء میں آ رہی ہے جس کے راوی خود

ابن عباسؓ ہیں اور اس میں غلن تدین فی السنین موجود ہے تو پھر جرمہ مضمون کو وہ خود روایت کر رہے ہیں اس پر تعجب کیوں ہو رہا ہے اس اشکال سے بچنے کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ احتمال ادل کو اختیار کیا جائے اور یا یہ کہا جائے کہ ابن عباسؓ کو اس وقت اس مضمون روایت سے ذہول ہو گیا ہو۔

قول ابو داؤد کی تشریح

قال ابو داؤد وحديث ابن جريج عن شيبته الا ميربے نزدیک یہ قال ابو داؤد خصوصیت رکھتا ہے، شکل اور مغلط ہے، محتاج توضیح ہے، اس کا حاصل یہ ہے کہ مصنفؒ نے اب تک حضرت علیؓ سے جتنی روایات ذکر کی ہیں ان میں کسی طریق میں مسیح برأسہ ثلاثا مذکور نہیں ہے، اب یہاں سے مصنفؒ یہ فرما رہے ہیں کہ حدیث علیؓ کا ایک طریق اور ہے جو اب تک کتاب میں نہیں آیا یعنی طریق ابن جریج اس کو یہاں تعلیقاً ذکر فرما رہے ہیں اور یہ فرما رہے ہیں کہ ابن جریج کا جو طریق ہے وہ مختلف فیہ ہے، ابن جریج کے بعض شاگردوں نے ان سے مسیح برأسہ مرة ذکر کیا ہے، اور یہ شاگرد حجاج بن محمد ہیں، اور ان کے بعض شاگردوں نے ان سے مسیح برأسہ ثلاثا ذکر کیا اور یہ شاگرد ان کے ابن وہب ہیں، اب مصنفؒ یہاں یہ کہہ رہے ہیں کہ ابن جریج کے ان دو طریق میں حجاج بن محمد کا جو طریق ہے جس میں مسیح برأسہ مرة مذکور ہے یہ حضرت علیؓ کی گزشتہ روایات کے مطابق ہے، کیونکہ اب تک حضرت علیؓ کی جتنی روایات آئی ہیں ان میں بھی تو مسیح ہی مذکور ہے، لہذا حجاج بن محمد کی روایت راجح ہوگی، ابن وہب کی روایت سے۔

جانتا چاہئے کہ حجاج بن محمد کے طریق میں ابن جریج کے استاد اور ہیں اور ابن وہب کی طریق میں ابن جریج کے استاد دوسرے ہیں حجاج بن محمد کی سند اس طرح ہے عن حجاج بن محمد عن ابن جریج عن شيبته

لے مصنفؒ نے حضرت علیؓ کی حدیث مختلف طرق و اسانید سے ماقبل میں ذکر فرمائی ہے، لیکن ان میں ابن جریج کے طریق سے کوئی روایت نہیں آئی، نسائی اور بیہقی نے اس کی تخریج کی ہے، مصنفؒ تعلیقاً اس روایت کو یہاں ذکر فرما رہے ہیں لیکن طرق ابن جریج میں ان کے شاگردوں کا اختلاف ہے وہ یہ کہ حجاج بن محمد نے تو ان سے مسیح برأسہ مرة ذکر کیا ہے، اور ابن وہب نے ان سے مسیح برأسہ ثلاثا ذکر کیا ہے، مصنفؒ فرماتے ہیں چونکہ اب تک جتنی احادیث علیؓ کی بیان ہوئی ہیں سب میں مسیح برأسہ مرة ہے، اس لئے حجاج کی روایت کو ترجیح ہوگی ابن وہب کی روایت پر۔ لہذا حدیث علیؓ میں میحور اور رائج مسیح برأسہ مرة ہونا نہ کہ ثلاثا، جیسا کہ حدیث عثمان میں بھی ایسا ہی ہے کہ میحور مسیح برأسہ مرة ہی ہے، لہذا تقدم، التصریح بذکر عن المصنفؒ، اس حاشیہ سے مقصود صرف فریہ توضیح مقام ہے، ۱۲۰

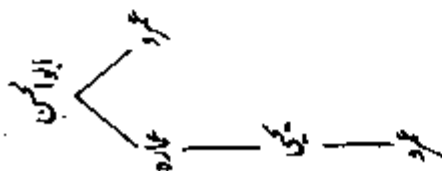
عن ابی جعفر عن ابیہما عن جدہ عن علی اور ابن وہب کی اس طرح عن ابن وہب عن ابن جریج عن محمد بن عکب بن حسین عن ابیہما عن جدہ عن علی، حجاج کی روایت کی امام نسائی نے تخریج کی ہے اور ابن وہب کی روایت کی یہی نے جیسا کہ حضرت نے بذل میں تحریر فرمایا ہے، اور ابو داؤد کی حضرت علیؓ کی گزشتہ روایات توحید مسیح میں حدیث ابن جریج عن شیبہ کے مشابہ ہیں اور حدیث ابن جریج عن محمد بن علی کے مخالف ہیں کیونکہ حدیث ابن جریج عن محمد بن علی میں تثلیث مسیح مذکور ہے۔

ہماری اس جملہ تقریر سے معلوم ہوا کہ مصنفؒ کے اس کلام میں حدیث ابن جریج عن شیبہ جس کے راوی حجاج بن محمد ہیں وہ مشہور ہے اور گزشتہ روایات علی مشہور اور وجہ تشبیہ توحید مسیح ہے، اور یہ وجہ تشبیہ حدیث ابن جریج عن محمد علی میں جس کو مصنفؒ نے بعد میں ذکر کیا ہے، ہمیں پائی جا رہی ہے اگلے وہ مرتبہ ہے۔

علاء مسانید عبد اللہ بن زید بن عاصم | حدیث عبد اللہ بن مسعود یہاں سے عبد اللہ بن زید بن عاصم کی مسانید کا سلسلہ شروع ہوتا ہے۔

عبد اللہ بن زید سے سوال کرنے والے شخص کی تعیین میں اختلافات روایات | قولہ انہ قال لعبد اللہ بن زید وہو جد عمر بن یحییٰ المازنی یعنی عمرو بن یحییٰ روایت کرتے ہیں اپنے باپ یحییٰ سے کہ یحییٰ نے عبد اللہ بن زید سے سوال کیا: سوال آگے مذکور ہے هل تستطيع ان تریخی لا کیا آپ مجھ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ومنور کر کے دکھلا سکتے ہیں۔

ابو داؤد کی اس روایت سے معلوم ہو رہا ہے کہ عبد اللہ بن زید سے حضور کا طریقہ معلوم کرنے والے یحییٰ ہیں اس سلسلہ میں روایات مختلف ہیں اس حدیث میں ایک مشہور بحث تو یہ ہے کہ سائل کون ہے؟ اور دوسری بحث یہ ہے کہ وہو جد عمرو بن یحییٰ میں ضمیر کس کی طرف راجع ہے اور عمرو بن یحییٰ کا دادا کس کو کہا جا رہا ہے؟ اول جواب یہ ہے کہ ابو داؤد کی اس روایت سے تو معلوم ہو رہا ہے کہ سائل یحییٰ ہیں، اور ثانیاً امام محمد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ سائل یحییٰ کے دادا یعنی ابو الحسن ہیں، اور بخاری کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ سائل یحییٰ کے چچا عمرو بن ابی الحسن ہیں، نیز بخاری کی ایک روایت میں انہم جلا قال لعبد اللہ ہے یعنی سائل رجل ہمہم ہے اس کی تعیین نہیں، اس کو سمجھنے کے لئے عمرو بن یحییٰ کا سلسلہ نسب معلوم ہونا ضروری ہے اور وہ اس طرح ہے۔



ماظ ابن حمر چونکہ شاری بخاری ہیں، اس نے انھوں نے ان مختلف روایات کے درمیان جمع کرتے ہوئے بخاری کی روایت کو اصل ٹھہرایا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ان روایات مختلفہ کی توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ ایک مجلس جس میں ابو الحسن اور عمرو بن ابی الحسن اور یحییٰ بن یزید موجود تھے، اس مجلس میں سے عمرو نے عبداللہ بن زید بن عامر سے سوال کیا، لہذا عمرو کی طرف سوال کی نسبت تو حقیقی ہے، اور ابو الحسن کی طرف اس حیثیت سے ہے کہ وہ مجلس کے بڑے تھے، اور یحییٰ کی طرف نسبت، اس وجہ سے کردی گئی کہ وہ وقت سوال مجلس میں موجود تھے۔

ابوداؤد کی روایت میں ایک وہم اور اس کی تحقیق و تصحیح دوسری بحث کی تحقیق یہ ہے کہ ابوداؤد کی اس روایت سے معلوم ہو رہا ہے کہ

ہو کی ضمیر عبداللہ بن زید کی طرف راجع ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ عبداللہ بن زید بن عامر عمرو بن یحییٰ کے دادا ہیں حالانکہ یہ واقعہ کے بالکل خلاف ہے ان کے دادا تو عمارہ ہیں جیسا کہ نقشہ میں مذکور ہے، نیز معلوم ہونا چاہیے کہ موطا مالک کی روایت کے الفاظ بھی بعینہ اسی طرح ہیں لہذا یہی اشکال وہاں بھی ہوگا، تحقیق اس سلسلہ میں یہ ہے کہ دراصل اس روایت میں کسی راوی سے وہم واقع ہوا ہے، اصل روایت کے الفاظ وہ ہیں جو بخاری شریف میں ہیں ان سے جلا قال لعبد اللہ بن زید وھو جد عمرو بن یحییٰ اس روایت سے اشکال ختم ہو جاتا ہے، وہ اس طرح کہ یہاں پر اس روایت میں عبداللہ بن زید صحابی کا کسی سے رشتہ نہیں بیان کیا جا رہا ہے بلکہ سند میں جو رجل مبہم مذکور ہے یعنی سائل اس کی تعیین مقصود ہے کہ وہ رجل سائل عمرو بن یحییٰ کے دادا ہیں، اور سائل کی تحقیق ہمارے یہاں حافظ کے کلام سے پہلے گذر ہی چکی ہے کہ وہ عمرو بن ابی الحسن ہیں، اور عمرو بن ابی الحسن، عمرو بن یحییٰ کے اگرچہ دادا نہیں لیکن دادا کے بھائی تو ہیں جیسا کہ نقشہ سے واضح ہو رہا ہے، فالحمد للہ بخاری کی اس روایت سے صحیح صورت حال معلوم ہو گئی، سند کی مذکورہ بالا تحقیق حضرت نے بذل میں اسی طرح تحریر فرمائی ہے اور ایسے ہی انھیں اسامی میں بھی ذکر کی گئی ہے۔

قولہ فاقبل جہما داد جو یعنی دونوں ہاتھوں سے سر کا مسح کیا، اور مسح کے وقت یدین کا اقبال اور ادبار کیا، اقبال کے معنی ہیں توجہ الی القبل یعنی پیچھے سے آگے کی طرف آنا، اور ادبار کے معنی ہیں توجہ

لہ شرح موطا کا خیال یہ ہے کہ یہ وہم خود امام مالک ہی سے ہوا، امام مالک اس سند کے راوی ہیں انھوں نے جب بھی اس روایت کو نقل کیا، اسی طرح کیا، چنانچہ ابوداؤد کی اس روایت کی سند میں بھی امام مالک ہیں اور بعض اکابر محدثین علماء رجال میں سے اس روایت پر اعتماد کرنے کی وجہ سے غلطی میں مبتلا ہوتے چنانچہ انھوں نے ہمو کی ضمیر عبداللہ بن زید ہی کی طرف راجع کیا اور یہ کہا کہ عبداللہ بن زید عمرو بن یحییٰ کے نانا ہیں حالانکہ فی الواقع نہ دادا ہیں نہ نانا۔

الی الذہری یعنی آگے سے پیچھے کی طرف جانا، اور جہاں میں بات تعدیہ کے لئے ہے لہذا ترجمہ ہوگا لائے دونوں ہاتھوں کو آگے کی طرف اور لے گئے دونوں ہاتھوں کو پیچھے کی طرف، اگلے جملہ میں اسی اقبال و ادبار کی ترتیب مذکور ہے۔

قولہ **سید ابیہ مقدم رأسہ** یعنی سرخ راس کی ابتداء سر **کیفیت مسخ راس میں دلیل جمہور** کے اگلے حصے کی، سر کے اگلے حصے پر دونوں ہاتھ رکھ کر ان کو

پیچھے کی طرف لے گئے یہ تو ادبار ہوا، آخر رکھنا الی ملکات الذی یکن اُمتنا یہ اقبال ہوا، اس حدیث میں اس بات کی تصریح ہے کہ سرخ راس کی ابتداء مقدم راس سے ہوگی جیسا کہ جمہور کا مسلک ہے، نیز تفسیر راوی سے معلوم ہوا کہ لفظ اقبل بجا گو ذکر میں مقدم ہے، لیکن وجود میں وہ مؤخر ہے، اور ادبار اگر یہ لفظ مؤخر ہے لیکن وجود اقبال ہے، اور اس میں من حیث العربیۃ کوئی اشکال نہیں، اس لئے کہ واو ترتیب کے لئے نہیں آتا اور یہاں اقبال ادبار کو واو کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے، ہم نے شروع میں بیان کیا تھا کہ سرخ راس میں چار نہیں ہیں ان میں ایک بحث کیفیت مسخ کی تھی امام ترمذی نے سرخ راس کی کیفیت کے سلسلہ میں دو باب قائم کئے ایک باب میں مسلک جمہور یعنی بدلیہ بمقدم الرأس کو بیان فرمایا، اور دوسرے باب میں مستقلاً بدلیہ بمؤخر الرأس کو بیان کیا، اور اس دوسرے باب میں انھوں نے تریخ بنت مقوذ بن عفراتہ کی روایت ذکر فرمائی جو آگے البوداؤد میں بھی آ رہی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں مسخ برأسہ موتین سید ابیہ مؤخر رأسہ یہ حدیث تریخ، و کتب بن الجراح کے مسلک کی دلیل ہے، اور جمہور کی دلیل عبداللہ بن زید بن عامر کی یہ حدیث ہے، امام ترمذی نے فرمایا حدیث عبداللہ بن زید بن عامر صحیح، لہذا حدیث تریخ جو جمہور کے خلاف ہے وہ مرجوح اور ضعیف ہے، بظاہر وہ روایت غلط فہمی پر مبنی ہے، روایت کے اصل الفاظ اقبل بجاؤد ہی تھے، اقبال چونکہ پہلے مذکور ہے اور ادبار بعد میں کسی راوی نے یہ سمجھا ہوگا کہ جس طرح اقبال لفظاً مقدم ہے شاید وجوداً بھی مقدم ہو، اس غلط فہمی کے پیش نظر اس نے روایت اس طرح نقل کی سید ابیہ مؤخر رأسہ، اگر اس روایت کو صحیح مان لیا جائے تو یوں کہا جائے گا کہ ممکن ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی وقت مسخ کی ابتداء مؤخر راس سے فرمائی ہو، یہاں جواز کے لئے۔

نیز اس حدیث تریخ میں ایک چیز اور قابل اشکال ہے یعنی مسخ برأسہ موتین یہ بھی بظاہر وہی غلط فہمی ہے کہ راوی نے اقبال و ادبار دونوں کو مستقل شمار کر کے موتین کہہ دیا، حالانکہ اقبال و ادبار سے مقصود تکرار نہیں ہے بلکہ استیعاب راس مقصود ہے، لہذا اس حدیث میں دوہم ہوئے۔

حدیثنا مسدد الخ قولہ فصمض واستنشق من کعب واحدۃ اس میں دو احتمال ہیں، یا تو یہ کہ اس سے مقصود تفصیح کعب ہے، یعنی جس ہاتھ سے مضمتہ کیا اسی سے استنشق کیا یعنی کعب یعنی بخلاف استنشق کے کہ وہ بائیں ہاتھ سے ہوتا ہے، دوسرا احتمال یہ ہے کہ دھبہ مار کو بیان کرنا ہے کہ ایک چلو میں پانی نے کراہی سے

مضعفہ اور استثنائی دونوں کیا یعنی وصل بین المضعفہ والاستثنای کیا، اور یہ ہمارے یہاں بھی جائز ہے کو خلاف اولیٰ ہے، اس پر تفصیلی کلام باب کی پہلی حدیث کے ذیل میں گذر چکا۔

مسح رأس کے لئے تجدید مار کی بحث | حدثنا احمد بن عمرو قال: سمعنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول: مسح رأسه بماء غير فضلي يديها، یعنی مسح رأس مار جدید سے کیا، ہاتھوں پر پکی ہوئی تری سے نہیں کیا، مسح رأس کے لئے تجدید مار ضروری ہے یا نہیں باب کی حدیث اول میں اختلافات گذر چکے شافعیہ حنابلہ کے یہاں تجدید مار ضروری ہے، حنفیہ کے یہاں ضروری نہیں صرف سنت ہے روایات حدیثیہ دونوں طرح کی ہیں، بعض سے تجدید مار ثابت ہے اور بعض سے نہیں، حنفیہ کے مسلک کے تو ان میں سے کوئی سی بھی خلاف نہیں، کیونکہ ہمارے یہاں دونوں جائز ہیں، لیکن ان میں ایک نوع کی روایات یعنی جن میں تجدید مار نہیں ہے وہ شافعیہ کے خلاف ہیں، امام نووی فرماتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اس تجدید مار والی روایت سے اس بات پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہے کہ بقیہ تری سے مسح رأس جائز نہیں، کیونکہ اس حدیث سے مسح رأس کے لئے تجدید مار کا صرف ثبوت ہو رہا ہے اور اس کا ضروری و شرط ہونا معلوم نہیں ہو رہا لہذا فعل لزوم پر دلالت نہیں کرتا، امام نووی کی یہ بات قاعدہ اور انصاف کی ہے ان کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ تجدید مار والی روایت حنفیہ کے خلاف نہیں۔

جاننا چاہیے کہ حدیث الباب یعنی عبد اللہ بن زید بن عاصم کی حدیث کے راوی حبان بن واسع ہیں اور پھر ان سے روایت کرنے والے ایک تو عمرو بن الحارث ہیں جیسا کہ یہاں کتاب میں ہے، اور دوسرے ابن ہبیرہ ہیں امام ترمذی نے دونوں طریق کو ذکر کیا ہے، اور ان دونوں کی روایت کے الفاظ مختلف ہیں عمرو بن الحارث کی روایت کے الفاظ تو آپ کے سامنے ہیں یعنی بماء غیر فضلي يديها، اور ابن ہبیرہ کی روایت کے الفاظ اس طرح ہیں بماء غير فضلي يديه، غلبہ یعنی باقی ماضی کا صیغہ ہے، اور فضلي يديه ماخوذ سے بدل واقع ہوا ہے اس روایت کا مطلب یہ ہے کہ آپ نے سر کا مسح باقی رہنے والی تری سے کیا، صرف ایک نقطہ کے تسریق سے مضمون برعکس ہو گیا، اب احناف کے لئے تو اس میں کوئی اشکال کی بات نہیں کیونکہ ہمارے یہاں دونوں طرح جائز ہے لیکن یہ ابن ہبیرہ والی روایت شافعیہ کے خلاف ہے، امام ترمذی نے اس کا جواب یہ دیا کہ عمرو بن الحارث کی روایت صحیح ہے اور ابن ہبیرہ ضعیف ہیں، لیکن جانتا چاہیے کہ ابن ہبیرہ کی روایت کے ہم معنی ایک اور حدیث ابو داؤد میں آگے آرہی ہے یعنی حدیث زینب بنت مسعود جس کے الفاظ یہ ہیں مسح برأسه من فضلي ماء كان في يديه، جو حنفیہ کی صریح دلیل ہے، اور جس روایت میں تجدید مار مذکور ہے اول تو وہ ہمارے خلاف نہیں ہم خود سنیت تجدید مار کے قائل ہیں، اور بعض احناف نے اس کے بارے میں کہا کہ تجدید مار والی

روایت اس صورت پر محمول ہے جب ہاتھ پر تری باقی نہ رہی ہو، اور اس کے بالمقابل شافعیہ کی جانب سے امام بیہقی نے فضل مار والی روایت کی توجیہ یہ کی ہے کہ آپ نے سبج راس کے لئے ہاتھ میں پانی لیا، اور پھر اس کو چھوڑ دیا، چھوڑنے کے بعد جو تری ہاتھوں پر باقی رہی اس سے سبج راس فرمایا، سبحان اللہ! جواب ترکی تہرکی۔

غسل رجليں میں تشلیث کی قید ہے کہ نہیں؟ قولہ وغسل رجليں حتى أدفأهما، اب تک روایات میں غسل رجليں کے بارے میں ثلاثا کا لفظ آتا رہا، اور یہاں بجائے اس کے حتی ادفاهما کا لفظ وارد ہے یعنی دونوں پاؤں کو دھوتے رہے یہاں تک کہ ان کو باطل صاف کر دیا، اس سے بظاہر معلوم ہو رہا ہے کہ غسل رجليں میں تشلیث کی قید نہیں، بلکہ وہاں پر مقصود اذفاء ہے جتنی مرتبہ میں بھی حاصل ہو چنانچہ مالکیہ کے یہاں ایک قول یہی ہے، اور اس لفظ سے بظاہر ان کی تائید ہو رہی ہے لیکن چونکہ اکثر روایات میں ثلاثا وارد ہوا ہے اس لئے جمہور نے اسی کو اختیار کیا ہے، دوسرا قول مالکیہ کے یہاں بھی جمہور کی طرح ہے

عکسائید مقدم بن معدیکریٹ حدثنا محمد بن محمد بن حنبل اب یہاں سے معنفہ مقدم بن معدیکریٹ کی مسانید کو بیان کرتے ہیں جو اس باب کی روایات کے اعتبار سے چوتھے محابی ہیں قولہ ذکر تفضیض واستثناش اس حدیث میں معنفہ واستثناش غل دھا اور بدین کے بعد آیا ہے جو ترتیب سنون کے خلاف ہے لیکن یہاں پر نسخ الوداؤد مختلف ہیں، بعض نسخوں میں یہ حدیث ترتیب سنون ہی کے مطابق ہے جیسا کہ حضرت نے بذل میں تحریر فرمایا ہے، بہر حال اگر ہم اپنے نسخہ کی ترتیب کا اعتبار کریں تو یہ کہا جائے گا کہ یہ روایت شافعیہ اور روایات شیعہ مجھ کے خلاف ہے، لہذا وہ روایات رائج اور یہ مرجوح ہو گئی اور عمل رائج پر ہوتا ہے نہ کہ مرجوح پر یا اس کو بیان جواز پر محمول کیا جائے مگر ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے گاہے بیان جواز کے لئے ترتیب سنون کے خلاف کیا ہوا، اس لئے کہ اعضاء وضو کے درمیان ترتیب خفیہ اور مالکیہ کے یہاں واجب نہیں، ہاں! البتہ شافعیہ وحنابلہ کے یہاں واجب ہے، وہ حضرات اس کو خلاف مذہب ہونے کی وجہ سے بیان جواز پر محمول نہیں کر سکتے، ان کے یہاں اس حدیث کا مرجوح اور شاذ ہونا مستعین ہے۔

ترتیب فی الوضو میں مذاہب ائمہ اور ان کے دلائل شافعیہ وحنابلہ وجوب ترتیب کے بارے میں فرماتے ہیں کہ وضو صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ وضو اسی ترتیب سے کیا جو احادیث میں مذکور ہے کبھی اس کے خلاف نہیں کیا، اگر یہ ترتیب واجب نہ ہوتی تو

کبھی تو بیان جواز کے لئے اس کو ترک کرتے، جیسا کہ تملیث صرف سنت ہے، آپ نے بیان جواز کے لئے بسا اوقات اس کو ترک کیا ہے۔

نیز حضور کا ارشاد ہے: **إِذَا تَابَ بَدَأَ اللَّهُ بِهِ** گویہ حدیث کتاب الحج کی ہے لیکن حکم تو عام ہوگا، لہذا جو ترتیب قرآن کریم میں مذکور ہے اس کو اختیار کرنا ضروری ہوگا۔

نیز آیت وضو میں اعضاء وضو کے پنج میں عضو مسح کو ذکر فرمایا ہے، ایسا نہیں کیا کہ اعضاء مسح کے سب ایک طرف ذکر کر دیئے ہوں اور عضو مسح کو الگ، تو متجانسین کے درمیان خلاف جنس کو ذکر کرنا یہ کسی خاص نکتہ اور فائدہ کو مستغنی ہے، ورنہ بلا فائدہ و نکتہ کے عرب لوگ متجانسین کے درمیان تفریق نہیں کہتے تفریق المتجانسین **لا یفرق العرب إلا لفائدة** اور فائدہ اور نکتہ یہاں پر وجوب ترتیب کی طرف اشارہ ہے۔

ہماری طرف سے اس کا یہ جواب دیا گیا کہ یہ صحیح ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو ہمیشہ مرتباً فرمائی ہے، ترتیب کے خلاف کبھی نہیں کیا، لیکن مجرد فعل وجوب پر نہیں دلالت کرتا، اور یہ احادیث میں اعضاء وضو کے درمیان جو لفظ شذوذ کو رہے (جو ترتیب پر وال ہے) وہ راوی کا لفظ ہے حضور کے کلام میں نہیں، تاکہ اس سے ترتیب پر استدلال کیا جائے، بس زائد سے زائد اتنا کہہ سکتے ہیں کہ آپ نے وضو مرتباً فرمائی اور مجرد فعل وجوب کو مستغنی نہیں ہے، اول تو یہ کہنا بھی صحیح نہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ ایک ہی ترتیب سے وضو فرمائی ہے، چنانچہ زیر بحث حدیث اس کے لئے شاید بدل ہے۔

نیز آیت کریمہ میں اعضاء وضو کو کو ایک خاص ترتیب سے ذکر کیا گیا ہے، لیکن وہاں پر تعبیر میں حرف واو ہے اعضاء وضو میں سے ایک کا جو دوسرے پر عطف کیا گیا ہے وہ واو کے ذریعہ سے ہے جو کہ مطلق جمع کے لئے آتا ہے، البتہ فاء آیت وضو کے شروع میں لائی گئی ہے اذ اتممتوا فی الصلوۃ فاغسلوا **الایۃ** جس کا تعلق مجموع وضو سے ہے، یعنی یہ کہ وضو کا تحقق ارادۃ قیام الی الصلوۃ کے بعد ہونا چاہئے تو اس فاء سے قیام الی الصلوۃ اور وضو کے درمیان ترتیب مستفاد ہو رہی ہے، آپس میں اعضاء وضو کی ترتیب سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔

یہی بات تفریق المتجانسین کی تو یہ ضروری نہیں کہ اس کا نکتہ وہی ہو جو آپ فرما رہے ہیں بلکہ اس کا نکتہ ہمارے نزدیک وہ ہے جو علامہ زحمریؒ نے بیان کیا **وہی کہ یہ کہ مسح رأس کو غسل رجليں پر مقدم کرنے میں اشارہ اور تنبیہ ہے اس بات کی طرف کہ غسل رجليں میں پانی کم استعمال کیا جائے**، اس لئے کہ عام لوگوں کی عادت ہے کہ وہ پاؤں پر زیادہ پانی بہاتے ہیں، چنانچہ تن میں بچ جاتا ہے، سب بلا قدرت پاؤں پر بہا دیتے ہیں، لہذا آیت کریمہ میں غسل رجليں کو ذکر کرنے سے قبل مسح رأس کو ذکر کیا گیا گویا تفصیل مار کی طرف

اشارہ کیا گیا، کچھ میں ظاہر ہے کہ پانی بہت ہی کم خرچ ہوتا ہے، الحمد للہ یہاں تک باب کی ان تین چار حدیثوں میں تقریباً تمام مسائل وضوء اختلافی وغیرہ اختلافی سب آگئے ہیں، ایک دوسرے اور ہمارے ذہن میں آ رہے ہیں جن کا یہاں ذکر کر دینا مقام کے مناسب ہے۔

۱۔ نیت، مجہور علامہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک طہارت مغربی و کبرنی دونوں میں نیت ضروری اور شرط ہے اور احناف کے یہاں صرف نیت یا استحب ہے، حنفیہ کی دلیل اس سلسلہ میں حدیث مفتاح العلوة الطہور کے ذیل میں گذر گئی دوبارہ یہاں ذکر کرنے کی حاجت نہیں۔

۲۔ موالاة فی الوضوء، ابھی یاد آیا کہ اس سلسلہ میں تو کتاب میں مستقل باب آرہا ہے جس کا عنوان ہے باب فی تخریج الوضوء لہذا اس پر کلام وہیں ہو جائے گا۔

۳۔ دلك، مالکیہ کے نزدیک وضوء اور غسل دونوں میں دلك یعنی امرار الید علی الاعضاء واجب ہے علامہ دسوتی مالکیہ

اشرح البکیر کے حاشیہ میں لکھتے ہیں کہ غسل کا تحقق بغیر دلك یعنی امرار الید کے ہوتا ہی نہیں، ان کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ دو چیزیں الگ الگ ہیں آقاۃ المار اور غسل، بغیر امرار الید کے غسل نہیں کہلاتا بلکہ وہ آفاقتہ المار ہے اور مامور بہ وضوء میں غسل ہے نہ کہ آفاقتہ المار، چنانچہ ان کے یہاں اگر کوئی شخص نہریا حوض میں غوطہ لگائے اور دلك نہ کرے تو طہارت حاصل نہوگی، بخلاف ائمہ ثلاثہ کے کہ ان کے یہاں حاصل ہو جائے گی۔

ابن عبد البر نے کتاب الدکائی میں ہی قول کو امام مالکؒ کا مذہب مشہور لکھا ہے، اور دوسرا قول انہوں نے امام مالکؒ کا یہ لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص پانی میں غوطہ لگائے اور دیر تک اس میں ٹھہرا رہے تو یہ بھی کافی ہو جائے گا اگرچہ امرار الید علی الجسد نہ پایا گیا ہو۔

۴۔ ائمتہ اربعہ کے نزدیک فرائض وضوء کی اعداد

صادی حاشیہ جلالین میں آیت وضوء کے ذیل میں لکھا ہے کہ فرائض وضوء حنفیہ کے یہاں صرف چار ہیں جو آیت وضوء میں مذکور ہیں یعنی غسل اعضا ثلاثہ اور مسح راس اور شافعیہ کے یہاں فرائض وضوء کل چھ ہیں، چار تو وہی فرائض قرآنیہ (یعنی جو آیت وضوء میں مذکور ہیں) اور دو اس کے علاوہ نیت اور ترتیب، اور مالکیہ کے نزدیک فرائض وضوء سات ہیں، الاربعۃ القرآنیہ اور نیت، مولاۃ، دلك (صادی) میں کہتے ہیں کہ حنابلہ کے یہاں بھی سات چیزیں فرض ہیں، مثل مالکیہ کے فرق یہ ہے کہ مالکیہ کے یہاں ساتویں چیز دلك ہے، حنابلہ کے نزدیک بجائے اس کے ترتیب ہے (دکائی زاد المستقنع ص ۱۸۱)

حدثنا محمود بن خالد عن قولنا قلنا بلغ شيخنا رأس یعنی جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم حضور کرتے کرتے
 مسیح راس پر پہنچے تو مسیح اس طرح کیا جو آگے مذکور ہے، یہاں پر لفظ مسیح مصدر ہے فعل ماضی نہیں، اور منصوب ہے
 بنا بر مفعولیت کے، اس جملہ میں بندہ کے نزدیک دو احتمال ہیں، اول یہ کہ یہ صحابی راوی حدیث کے الفاظ ہیں، اس
 صورت میں یہ اصل روایت ہوگی بغیر اختصار کے جس کو مصنف نے پورا پورا ذکر کر دیا دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس جملہ
 کے قائل مصنف ہیں یعنی مصنف کہہ رہے ہیں کہ مقدم بن معد کیربٹ جب روایت بیان کرتے ہوئے مسیح راس پر
 پہنچے تو آگے اس طرح ذکر کیا وضع کعبہ علی مقدم رأساً اس مطلب کا مقتضی یہ ہے کہ مصنف نے روایت
 ذکر کرنے میں اختصار فرمایا، اور حدیث کے شروع کا حصہ ترک کر دیا کیونکہ اس میں کوئی نئی بات نہیں تھی، اور مصنف
 ان روایات میں صرف ان زیادات کو بیان کرنا چاہتے ہیں جو شروع کی روایات مفصلہ میں نہیں ہیں، باقی احتمال اول
 راجح ہے مراجعت الی الکتاب سے یہی معلوم ہوتا ہے۔

قولنا وضع کعبہ علی مقدم رأساً، فامروهما حتی بلغ القفا اسی طرح کا لفظ آگے چل کر جہ ظہور کی روایت
 میں بھی آ رہا ہے، جس کے لفظ ہیں مسیح رأساً مروجاً واحدة حتی بلغ القفا وهو اول القفا۔

مسح رقبہ میں اختلافِ ثمر | اس لفظ سے بعض علماء نے مسح الرقبہ پر استدلال کیا ہے جو کہ مختلف فیہ
 مسئلہ ہے، چنانچہ ابن قدامہ نے مسنی میں اسی حدیث سے استدلال کرتے ہوئے

مسح رقبہ کو مستحب لکھا ہے جو کہ امام احمد کی ایک روایت ہے اور حنفیہ کی کتب میں مسح رقبہ کو مستحب و آداب
 و ضروریں شمار کیا ہے، اور امام شافعی کا قول قدیم بھی یہی ہے لیکن امام نووی نے لکھا ہے کہ مسح رقبہ بدعت ہے
 لم یثبت عن الشافعی، دوسرے علماء نے امام نووی کا تعقب کرتے ہوئے کہا ہے کہ ان کی یہ بات صحیح نہیں ہے، اس
 لئے کہ بغوی اور رویانی جو ائمہ شافعیہ میں سے ہیں، وہ اس کے استحباب کے قائل ہیں، ہاں! البتہ مسح الرقبۃ
 امان من الغل بوم القیاسۃ حدیث ضعیف ہے اور امام نووی نے اس کو موضوع کہا ہے، اس مسئلہ پر مولانا
 عبدالحی لکھنوی کا ایک مستقل رسالہ تحفۃ الطلبة فی مسح الرقبۃ کے نام سے ہے، البتہ مسح الملقوم کا کوئی قائل نہیں
 حافظ ابن قیم فرماتے ہیں جیسا کہ منہل میں ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے مسح عنق میں قطعاً کوئی حدیث ثابت نہیں۔

حدثنا محمود بن خالد یہ مقدم بن معد کیربٹ کی حدیث کا ایک اور طریق ہے، اس کو مصنف اس لئے
 لائے ہیں کہ اس میں ایک نئی چیز یہ ہے وادخل اصابعہ فی صباخ اذنیہ اصابعہ کا لفظ گوج ہے لیکن اس
 سے مافوق الواحد مراد ہے، چنانچہ ریث بنت سواد کی روایت میں آگے آ رہا ہے فادخل اصابعہ فی جحر
 اذنیہ اور اصبعین سے مراد سیاقین ہیں جیسا کہ باب الوضوء ثلاثاً ثلاثاً میں آ رہا ہے، حاصل یہ کہ ظاہر اذنین
 کا مسح ابہا میں سے اور باطن اذنین کا مسح مستباح نہیں ہے ہونا چاہئے۔

یہاں پر ایک چیز اور ہے جس کو فقہاء الگ ذکر کرتے ہیں وہ یہ کہ ایک تو باطن اذین ہے، دوسرے صماخ اذین، شراب حدیث سے تو ان دونوں میں کوئی فرق نہیں معلوم ہو رہا ہے، چنانچہ زینب کی روایت میں غادخل اصبعی فی ثغری اذنیہ کی شرح حضرت نے بذل میں، اصبع کی تفسیر سباحتین اور تحریک کی تفسیر صماخین کے ساتھ فرمائی ہے، اور بعض فقہاء کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ باطن اذین کا مسح سباحتین سے، اور صماخ اذین میں خضف کو داخل کیا جائے۔

مسئد معاویہ | حدثنا مؤمل بن الفضل قال قال فلان بن راسم، غرت عرفت یہ اس باب کے پانچویں صحابی حضرت معاویہ کی حدیث ہے، یعنی حضرت معاویہ جب وضو کرتے کرتے مسح راس پر پہنچے تو انہوں نے ایسا کیا کہ داہنے ہاتھ میں ایک چلو پانی لیا اور پھر اس پانی کو دائیں ہاتھ سے بائیں ہاتھ میں لیا اور پھر اس پانی کو سر کے نیچے پر ڈالا۔ یہاں تک کہ ایک دو قطرہ پانی ٹپکایا مچکنے کے قریب ہو گیا۔ پھر اس پانی سے اپنے سر کا بال الاستیعاب مسح کر لیا، ظاہر ہے کہ یہ اس حدیث میں ایک نئی بات آئی، چلو میں پانی لینا غسل کے لئے، ہوتا ہے نہ کہ مسح کے لئے۔

حدیث کی تشریح اور مسئلہ اجزاء الفسل عن المسح پر کلام | حضرت سہارنپوری بذل میں تحریر فرماتے ہیں کہ اس سلسلہ میں شرح نے کچھ نہیں لکھا

البتہ حضرت گنگوہی کی تقریر میں یہ بات ملتی ہے کہ غالباً آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے گھبے ایسا اس لئے کیا تاکہ معلوم ہو جائے کہ غسل مسح کے قائم مقام ہو سکتا ہے کہ اگر بجائے مسح کے غسل کر لیا جائے تو وہ جائز ہے اور اس کا عکس یعنی مسح غسل کے قائم مقام نہیں ہو سکتا، چنانچہ فقہاء نے بھی لکھا ہے کہ اگر کسی کے سر پر بارش کا پانی پڑ جائے تو مسح راس کے لئے کافی ہے خواہ بعد میں سر پر ہاتھ پھیرے یا نہ پھیرے، حضرت شیخ نے حاشیہ بذل میں ابن قدامہ ضلی سے نقل کیا ہے کہ حنابلہ کے یہاں اس سلسلہ یعنی اجزاء الفسل عن المسح میں دونوں روایتیں ہیں جواز و عدم جواز لیکن عدم جواز کی روایت اس صورت میں ہے جب امرار الید نہ پایا جائے، اور اگر امرار الید پایا گیا ہو تو پھر غسل کافی ہے اور ابن رسلان نے امام الحرمین سے شافعیہ کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ ان کے یہاں مسح کی جگہ غسل معتبر ہے لأن الفسل فوق المسح، البتہ ان کے یہاں کراہت و عدم کراہت دونوں روایتیں ہیں لیکن اجماع عدم کراہت ہے۔

ایک نادر تحقیق | اس کے بعد جاننا چاہئے کہ اس حدیث میں ہے فلتغابا بالمالہ یعنی دائیں ہاتھ میں جو پانی لیا تھا اس کو پھر آپ نے بائیں ہاتھ میں لیا اس کے بارے میں بذل میں کچھ لکھا نہیں ہے، البتہ حضرت گنگوہی کی تقریر میں ہے فلتغابا بالمالہ حضرت کی اس توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ پانی کو دائیں

سے باتیں میں شمار نہیں ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ دائیں چلوں میں پانی لے کر اس کو سر پر رکھنے کے لئے بایاں ہاتھ بھی شامل کر لیا تاکہ پانی صنایع ہو سکے، یہ سب کچھ جو لکھا گیا حضرات شراح کی رائے ہے میری سمجھ میں یہ آتا ہے کہ یہاں پر غسل رأس کا تحقق ہی نہیں ہوا جیسا کہ یہ سب حضرات فرما رہے ہیں اس لئے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی عادت شریفہ اتھاڑ شعر کی تھی آپ ذو خنجر تھے، نیز آپ سر کے بالوں میں تیل بھی کثرت سے استعمال فرماتے تھے تو اب ظاہر ہے کہ سر کے ڈھن (چکنے) بالوں کا صرف ایک چلو پانی سے غسل کیسے ہو سکتا ہے، بلکہ میرے نزدیک ایک چلو پانی بھی پورا نہ تھا اس لئے کہ دائیں ہاتھ کے پانی کو جب بائیں ہاتھ میں منتقل کیا تو اس انتقال میں ظاہر ہے کہ وہ پانی ایک چلو کے بقدر بھی نہ رہا ہو گا بلکہ ہو سکتا ہے کہ یہ تغلیب المار تغلیب مار کے لئے ہو کیونکہ سر کو دھونا تو مقصود تھا ہی نہیں اس لئے اس ایک چلو پانی کو کم کرنے کے لئے دائیں سے بائیں میں لیا، ہذا ما عذی۔

حدثنا محمود بن خالد الخ۔ قویہ غسل رجليں بغیر عدد یہاں پر جار مجرور یعنی بغیر عدد غسل سے متعلق نہیں ورنہ تو مطلب یہ ہو جائے گا کہ غسل رجليں کیا انگشت بار، حالانکہ یہ مراد نہیں، بلکہ یہ جار مجرور قائل کے متعلق ہے یعنی راوی نے غسل رجليں مطلقاً کہا بغیر ذکر عدد کے، غسل رجليں کے بعد عدد ذکر نہیں کیا، بخلاف دوسرے اعضاء کے اس میں ثلاث ثلاثا کہا، یہ تو مطلب ہوا اس جملہ کا، باقی اس مسئلہ میں اختلاف پہلے گذر چکا کہ مالکیہ کے یہاں فی رواية غسل رجليں میں ثلاث کی قید نہیں، یہ ان کی دلیل ہو سکتی ہے۔

حدثنا مسدد الخ۔ قویہ عن الربیع بنت معوذ

علاء مسانید ربيع بنت معوذ بن عوف الخ۔ بن عوف یہاں سے معنف ربيع بنت معوذ بن عوف

کی روایات کو ذکر فرما رہے ہیں۔

ربیع کی جدہ عوفہ کے کچھ حالات جاتا چاہئے کہ ربیع کے والد معوذ بھی صحابی ہیں اور عوفہ معوذہ کی والدہ کا نام ہے، یہ نسبت الی الام ہے یہ بھی صحابیہ ہیں اور معوذہ کے والد کا نام حارث بن رفاعہ ہے، معوذہ مشہور صحابی ہیں، قاتلین ابو جہل میں ان کا شمار ہے، جنگ ید میں شہید ہوئے ان کے دوسرے بھائی جن کا نام معاذ ہے وہ بھی قاتل ابو جہل میں اپنے بھائی کے ساتھ تھے، یہ عوفہ بہت مبارک خاتون ہیں، بذل میں لکھا ہے کہ یہ پہلے حارث بن رفاعہ کے نکاح میں تھیں، حارث سے ان کے تین لڑکے پیدا ہوئے معاذ، معوذ، عوف، پھر حارث کے بعد انھوں نے بکیر بن یاسیل سے شادی کی تو چار لڑکے ان سے پیدا ہوئے، یاس، عاتل، خالد، عاتر کل سات بیٹے ہو گئے، لکھا ہے کہ یہ ساتوں جنگ بدر میں شریک ہوئے، یہ خصوصیت کسی اور صحابی یا صحابیہ کو حاصل نہیں ہے، معوذہ اور عوفہ سے متعلق یہ سب باتیں اور

حالات فرمنا آگئے ہیں، اس حدیث میں ان دونوں کا کوئی دخل نہیں، اس حدیث کو روایت کرنے والی توثیق صحابہ ہیں۔

میرے والد صاحب فرماتے تھے کہ ایک مرتبہ حضرت جی مولانا محمد الیاس صاحب نور الشرم قدہ نے میرا نام عاقل سنکر فرمایا تھا کہ عاقل کیا ہوتا ہے، عقیل ہونا چاہیے، بظاہر حضرت کا منشا یہ تھا کہ عقیل تو صحابی کا نام ہے جو حضرت علیؓ کے بھائی تھے، تو صحابی کے نام پر نام رکھنا چاہیے، شاید حضرت کے ذہن میں نہو کہ عاقل بھی ایک صحابی کا نام ہے، عاقل بن کبیر بن یلیل اور اگر نسبت الی الام کریں تو عاقل بن عفرار۔

ربیع کی حدیث میں دو ایک باتیں خلاف معبود ہیں چنانچہ مصنفہ داستشاق کا ذکر ضیل وجہ کے بعد ہے مسیح برؤسبہ مرتین ہے، نیز مسیح راس کی ابتداء نو فراس سے مذکور ہے، اس پر ہم کلام عبداللہ بن زید بن عامرؓ کی روایت کے ذیل میں کر چکے، یہاں اس کے اعادہ کی حاجت نہیں۔

حدثنا اسحق بن اسماعیل عن قولنا یغتر بعض مکائی بشر، یغیر کی ضمیر سفیان کی طرف راجع ہے، یعنی سفیان نے حدیث کے مضمون میں قدرے تغیر کر دیا، بعینہ وہ مضمون نہیں ذکر کیا جو بشر نے کیا تھا، حدیث ربیع کو مصنف نے متعدد طرق سے ذکر کیا ہے اور سب کا مدار عبداللہ بن محمد بن عقیل پر ہے، چنانچہ پہلی سند میں ان کے شاگرد بشر بن الفضل تھے، اور اس دوسری سند میں سفیان ہیں، اور آگے تیسری سند میں ان کے شاگرد ابن عجلان آرہے ہیں، مصنف کی فرض ابن عقیل کے تلامذہ کی روایات میں جو فرق ہے اس کو بیان کرتاؤ

حدثنا قتیبة بن سعید عن قولنا فسیح الراشئ کلام من قرون الشعر، یہ حدیث ربیع میں ابن عجلان کا طریق ہے اس میں مسیح راس کی ایک نئی شکل مذکور ہے، حضرت عثمانؓ کی حدیث کے ذیل میں مسیح راس کے مباحثہ اربو کے ضمن میں ہم اس حدیث کا حوالہ دے چکے ہیں۔

الفاظ متن کی شرح اور وصل

یہاں پر ربیع مختلف ہیں، ہمارے نسخہ میں ہے من قرون الشعر، اور ایک نسخہ میں ہے من قرون الشعر اور ایک میں ہے من قرون الشعر ان میں زیادہ صحیح قرن اور فرق کا نسخہ معلوم ہوتا ہے، اور مطلب یہ ہے کہ مسیح راس کی ابتداء سر کے نیچے سے کی جیسا کہ آپؐ کے شروء میں گذر چکا کہ یہ من بھری کا مذہب ہے کہ مسیح راس کی ابتداء وسط راس سے کی جائے، یُسَبِّحُ الشَّعْرَ میں لام الی کے معنی میں ہے اِی الی مُنْصَبِ الشَّعْرِ اور منصب بمعنی محل انصباب، انصباب کے معنی جھکانا یعنی سر کے جس حصہ کے بالوں کا رخ جس طرف کو تھا اسی طرف کو اس حصہ کا مسح کیا، تاکہ بال مسیح راس کی وجہ سے پر آگندہ اور تشر ہوں۔

گویا ابن عیینہ کا اشکال اس سند پر ہے، اب جو حدیث بھی اس سند سے مروی ہوگی اس پر یہ اشکال ہوگا، موجب اشکال اس سند میں کیا امر ہے؟ شرح میں لکھا ہے کہ وہ طلحہ کے والد کا محبوب ہونا ہے جیسا کہ ہم پہلے کہ چکے ہیں کہ طلحہ کے باپ محبوب ہیں، اور ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ سفیان بن عیینہ کو جدہ طلحہ کے محبابی ہونے میں تردد ہے، اس کے بعد مصنف نے ابن عباس کی حدیث ذکر کی ہے جس میں کوئی نئی بات نہیں ہے۔

عند اسد الو امامت

خدا ثنا سلیمان بن حرب الر۔ قولہ عن ابی امامتہ یہ اس باب کی آخری حدیث ہے جس کے راوی ابو امامتہ ہیں اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ یہ ابو امامتہ کون سے ہیں ؟ اس لئے کہ ابو امامتہ دو ہیں ایک ابو امامتہ الباہلی جن کا نام صدی بن عجلان ہے، جو بالاتفاق صحابی ہیں، دوسرے ابو امامتہ الانصاری جن کا نام سعد بن حنیف ہے، ان کا صحابی ہونا مختلف فیہ ہے، بعض ان کو تابعی کہتے ہیں اور بعض صحابی، یہ حدیث مشکوٰۃ شریف میں بھی ہے، اور مشکوٰۃ کے اخیر میں، الاکمال، کے نام سے ایک رسالہ ملتی ہے جو صاحب مشکوٰۃ ہی کی تصنیف ہے، اس میں انھوں نے مشکوٰۃ میں جتنے روات آئے ہیں سب کا مختصر مختصر حال لکھا ہے، غرضیکہ صاحب مشکوٰۃ۔ زان کو ابو امامتہ الانصاری قرار دیا ہے یعنی سعد بن حنیف طاعلی قاریؒ نے صاحب مشکوٰۃ کی رائے لکھنے کے بعد لکھا ہے کہ ہو سکتا ہے ابو امامتہ الباہلی مراد ہوں، حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں لکھا ہے کہ امام حسنؒ کے نزدیک یہ ابو امامتہ الباہلی ہی ہیں اس لئے کہ اس حدیث کو انھوں نے سند احمد میں ابو امامتہ الباہلی کی مسانید میں ذکر فرمایا ہے، نیز حضرت نے تحریر فرمایا ہے کہ تہذیب التہذیب اور الاماہ کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حافظ کا سیلان بھی اسی طرف ہے جو امام احمدؒ کی رائے ہے۔

قولہ: یسبح الملائکین یہ اس حدیث میں ایک نئی بات آئی جو اب تک کسی حدیث میں نہیں آئی تھی اور سید احمد کی روایت میں ہے یتعاهد الملائکین، مائے کہتے ہیں گوشہ چشم کو جس میں اکثر میل آ جاتا ہے۔ اسی لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم چہرہ دھوئے وقت آنکھوں کے اس حصہ کا بھی تہاہد (غیر گیری) فرمایا کرتے تھے، ایسا نہ ہو کہ وہاں پانی نہ پہنچ سکے، لہذا تسوخی کو چاہئے کہ چہرہ دھوئے وقت اس کا خیال رکھے، آنکھوں کو ابھی طرح ملے۔ اسی کے مشابہ ایک لفظ اور آتا ہے یعنی موق، چنانچہ باب المسح علی الغفین میں ایک حدیث مذکور ہے جس کے لفظ یہ ہیں یتسبح علی عمامتہ وموقیدہاں موقین سے مراد غفین ہیں، موقین غفین کی ایک نوع کا نام ہے

یہ حدیث حنفیہ کا مستدل اور شافعیہ کے خلاف ہے

الدرائس کس کا قول ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ صحابی کا؟ بعض علماء نے قال اول کی ضمیر کا مرجع شہر بن حوشبہ قرار دیا ہے اور قال ثانی کا مرجع ابو امامہ کزہ۔ اس صورت میں یہ مقولہ ہو گا صحابی کا، اور بعض علماء نے قال اول

کامرجع البوامہ کو اور قال ثانی کامرجع حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو قرار دیا ہے، اس صورت میں یہ جملہ مرفوع ہوگا، حضرت سہام پوریؒ نے بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ سنن ابن ماجہ کی روایت سے صاف طور سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے، میں کہتا ہوں کہ اس میں شک نہیں کہ یہ لفظ مرفوعاً و موقوفاً دونوں طرح مروی ہے، اور بعض رواۃ نے وقت روایت تردد کا اظہار کیا ہے جیسا کہ ابو داؤد کی روایت میں ہے، اب ترجیح کس کو ہے اس میں علماء مختلف ہیں، علامہ حینیؒ فرماتے ہیں قاعدہ کی بات یہ ہے کہ جب رفع اور وقف میں رواۃ کا اختلاف ہو تو رفع کو ترجیح ہونی چاہئے اس لئے کہ رفع کے پاس زیادتی علم ہے اور یہی رائے ابن دقیق العیدؒ اور منذریؒ کی معلوم ہوتی ہے، لیکن حافظ کی تحقیق یہ ہے کہ یہ لفظ مذکور ہے چنانچہ وہ الکفیس الجیر میں لکھتے ہیں وقد ثبت انہ مدرج اور یہی رائے دارقطنیؒ اور ابن العزہؒ کی ہے، کما فی حاشیۃ البذل، جانتا چاہئے کہ اس حدیث کی بنام پر حنفیہ رحمہ اللہ اذین کے لئے تجدید مام کے قائل نہیں ہیں اور چونکہ حضرت امام شافعیؒ اذین کو عضوین مستطین قرار دیتے اور ان کے لئے تجدید مام کے قائل ہیں وہ اس حدیث کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ جملہ اس حدیث میں مدرج ہے مرفوعاً ثابت نہیں، ان کی طرف سے اس کی ایک اور توجیہ رحمہ اللہ اذین کے مباحث میں پہلے گزر چکی۔

قولنا قال قتیبہ عن سنان بن ربيع، سنان ترکیب میں مبدل منہ اور ابی ربيع اس سے بدل واقع ہے، سنان راوی کا نام ہے اور ابو ربيع کنیت، لہذا سنان اور ابو ربيع دونوں کا مصداق ایک ہی شخص ہوا، نیز سنان کے والد کا نام ربيع ہے لہذا ان کو سنان بن ربيع بھی کہہ سکتے ہیں، مصنفؒ کے اس سند میں دو استاذ ہیں، سلیمان بن حرب اور قتیبہ بن سعید، مصنفؒ فرما رہے ہیں کہ میں نے استاذ سلیمان سے بوقت روایت عن سنان بن ربيع کہا اور قتیبہ نے عن سنان بن ربيع کہا، ایک صورت میں راوی کے ساتھ اس کے باپ کا نام مذکور ہوا، اور ایک صورت میں بجائے باپ کے نام کے راوی کا نام اور اس کی کنیت مذکور ہوئی، لہذا دونوں نقلوں میں کوئی تعارض نہیں۔

باب حقه الموضوع پورا ہو گیا جس میں تقریباً تمام ہی مسائل حضور اور ان کے اختلافات آگے، فالجہ لہ علی ذلک۔

باب الموضوع ثلثاً ثلثاً

(۵)

مصنفؒ نے یہاں پر سلسل تین باب قائم کئے ہیں پہلا باب الموضوع ثلثاً دوسرا باب فی الموضوع مرتین تیسرا باب الموضوع مرتین اسی طرح کے تین باب امام ترمذیؒ نے بھی قائم فرمائے ہیں مگر انہوں نے ایک چوتھا

باب بھی قائم فرمایا ہے باب فی الموضوع مرثیہ و مرتین وثلاث یعنی تینوں صورتوں کو ایک ترجمہ میں جمع کر دیا ہے، اس پر اشکال ہوا کہ اس چوتھے باب سے کوئی نئی بات معلوم ہوئی یہ تو پہلے تین کا مجموعہ ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ امام ترمذی کی غرض یہ ہے کہ الگ الگ مختلف روایات سے تین طرح وضو ثابت ہے، اور چوتھے باب سے یہ ثابت کیا کہ بعض روایات ایسی بھی ہیں جن سے بیک وقت تینوں صورتیں ایک ہی حدیث سے ثابت ہیں، چنانچہ اس چوتھے باب کے ضمن میں امام ترمذی اسی قسم کی حدیث لائے ہیں، پھر ایک پانچواں باب بھی انھوں نے قائم کیا ہے باب فی من توضأ بعض وضو مرتین وجعلہ ثلاث یعنی ایک ہی وضو میں بعض اعضاء کو دو مرتبہ اور بعض کو تین مرتبہ دھونا ثابت ہے۔

حدیث اسناد الخ قولہ عن عمر بن عبد اللہ بن شعیب عن ابیہ عن جدہ یہ ایک مشہور سند ہے اور اس پر جو کلام ہے وہ بھی مشہور ہے، سلسلہ نسب ایسے ہے عمر بن شعیب بن محمد بن عبد اللہ بن عمر بن عبد اللہ بن علی بن ابی طالب متعین ہے کہ ابیہ کی ضمیر عمر کی طرف راجع ہے، لیکن عن جدہ میں اختلاف ہے کہ اس کی ضمیر بھی عمر کی طرف راجع ہے یا شعیب کی طرف؟ جد عمر کا نام محمد ہے اور جد شعیب کا نام عبد اللہ بن عمر بن عبد اللہ بن علی ہے محمد تابعی ہیں اور عبد اللہ بن عمر بن عبد اللہ بن علی مشہور صحابی ہیں، اگر ضمیر عمر کی طرف راجع مائیں تو روایت مرسل ہوگی، کیونکہ جد عمر یعنی محمد تابعی ہیں، اور اگر جدہ کی ضمیر شعیب کی طرف راجع مائیں تو اس صورت میں روایت سند ہوگی صحابی مذکور ہونے کی وجہ سے اور مطلب یہ ہوگا کہ شعیب روایت کرتے ہیں اپنے دادا عبد اللہ بن عمر بن عبد اللہ بن علی سے بعض محدثین جیسے ابن حبان اور ابن عساکر وغیرہ کو اس سند پر اشکال ہے وہ کہتے ہیں کہ یہ سند ایک صورت میں مرسل اور ایک صورت میں منقطع ہے، منقطع اس لئے کہ ان کے نزدیک شعیب کا سماع اپنے دادا سے ثابت نہیں ہے، لیکن اکثر محدثین جیسے حضرت امام احمد بن حنبل، علی بن مدینی، اسحق بن راہویہ، امام بخاری اور امام نووی اس سند کو حجت مانتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ جدہ کی ضمیر شعیب کی طرف راجع ہے، اور شعیب کا سماع اپنے دادا عبد اللہ بن عمر بن عبد اللہ بن علی سے ثابت ہے، لہذا سند منقطع نہیں ہے امام ترمذی نے جامع ترمذی میں ثبوت سماع کی تصریح کی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں وشعیب قد سمع من جدہ عبد اللہ بن عمر

لے اسی طرح امام ترمذی نے بھی القطان کی طرف سے نقل کیا ہے کہ وہ بھی اس سند کو حجت نہیں مانتے، اور بخاری بن معین بھی اسی فہرست میں شامل ہیں، لیکن وہ یہ کہتے ہیں کہ عمر بن شعیب کوئی لقبہ ثقہ ہیں، البتہ اشکال اس سند سے نقل کرنے میں ہے۔

لے ترمذی ص ۱۰۰ باب ما جاء فی ذکوة ما فی الیتیم۔

نیز امام ترمذی فرماتے ہیں ومن ضعفه فانما ضعفه من قبل انما يحدث من صحيفة جيدة یعنی جن لوگوں نے عمرو بن شعیب کی تضعیف کی ہے وہ اس وجہ سے نہیں کہ وہ فی نفسہ ضعیف ہیں بلکہ تضعیف کرنے والے اس لئے تضعیف کرتے ہیں کہ وہ جو حدیث اس سند سے بیان کرتے ہیں، یعنی عن ابیہما عن جیدہ وہ از قبیل وجادہ ہے یعنی وہ اپنے دادا کے صحیفہ سے روایت کرتے ہیں بغیر ثبوت سماع کے، لیکن جمہور یہ کہتے ہیں کہ ان کا اپنے دادا سے سماع ثابت ہے، لہذا صحیفہ سے بھی نقل کرنے میں کوئی اشکال نہیں، دراصل بات یہ ہے کہ وجادہ کے بارے میں مشہور یہ ہے کہ وہ از قبیل مرسل یعنی منقطع ہے، لیکن جب اس میں ثبوت سماع کی تصریح کر رہے ہیں فاینا لا نفتخا تیسرا قول یہاں پر امام دارقطنی کا ہے وہ یہ کہ اگر سند کے اندر جیدہ کا مصداق عبداللہ بن عمر بن العاص صراحۃ مذکور ہو جیسا کہ بعض جگہ مذکور ہے تب تو یہ سند معتبر ہے ورنہ معتبر نہیں، لہذا اس سند کے بارے میں تین قول ہو گئے، ایک قول ابن عدی وابن حبان اور یحیی القطان وغیرہ کا کہ حجتہ نہیں، دوسرا قول جمہور علماء کا جس میں امام بخاری اور ان کے مشائخ ان کے مطلقاً حجت ہے، تیسرا قول دارقطنی کا کہ ایک صورت میں حجت ہے اور ایک صورت میں نہیں۔

ابوداؤد کی اس روایت پر ایک اشکال اور اس کے جوابات | قولہ من زاد علی هذا ونقص الخ

اس حدیث میں مشہور اشکال ہے وہ یہ کہ نقص عن الثلاث متعدد احادیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے، ہاں البتہ زیادۃ علی الثلاث ثابت نہیں، تو جو چیز آپ سے ثابت ہے اس کو اسارة اور ظلم کیوں کہا جا رہا ہے۔

نیز اس حدیث کی بناء پر ابو حامد اسفرائینی نے بعض علماء سے نقل کیا کہ ان کے نزدیک نقص عن الثلاث ناجائز ہے، اور ایسے ہی دارمی نے بعض علماء سے نقل کیا کہ ان کے نزدیک وضو کے اندر زیادۃ علی الثلاث مبطل وضو ہے جیسا کہ زیادۃ فی الصلوۃ مفید صلوۃ ہے علامہ زرقانی نے اس اختلاف کو غرائب میں شمار کیا ہے، بہر حال اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں لفظ نقص ثابت نہیں وہم راوی ہے، چنانچہ یہ حدیث نسائی، ابن ماجہ اور مسند احمد میں ہے، ان تمام کتب میں اس حدیث میں لفظ نقص مذکور نہیں صرف لفظ زاد ہے اصل جواب تو یہ ہے۔

لیکن اگر اس لفظ کو ثابت مان لیا جائے تو اس کی تاویل یہ کیجا سکی کہ نقص سے مراد نقص من مرقۃ واحدہ ہے، یعنی ایک مرتبہ بھی تمام اعضاء کو اچھی طرح نہیں دھویا اس صورت میں نقص کا اسارة اور ظلم ہونا ظاہر ہے، دوسری تاویل یہ ہو سکتی ہے کہ یہاں پر شرط کی جانب میں دو چیزیں مذکور ہیں زاد اور نقص اسی طرح جانب جزار میں دو چیزیں مذکور ہیں اسارة اور ظلم، اسارة کا تعلق نقص سے اور ظلم کا تعلق زاد سے ہے

اس صورت میں اشکال واقع ہوگا اس لئے کہ نقصان کو اسارت اور زیادتی کو ظلم کہا جا رہا ہے، یا یوں کہا جائے کہ مجموعہ مجموعہ پر مرتب ہو رہا ہے، ہر ایک کو الگ الگ ظلم و اسارت نہیں کہا جا رہا ہے، ایک جواب یہ ہے کہ ظلم کلی شغل ہے، حرام سے لے کر ظلم اولیٰ تک سب پر صادق آتا ہے۔

باب فی الوضوء مرتین

(۵)

حدثنا عثمان بن ابي شيبة قال: قال فرقة على ساجدة اليمامة فيها النعل ثمره ما سديده. يذخرف
القدم دية تحت النعل الا يعني ابن عباس منى جوتا پسے ہوئے ایک پانی پاؤں پر ڈالا اور پانی ڈالنے
کے بعد پھر دونوں ہاتھوں سے پاؤں کو ملا اس طور پر کہ ایک ہاتھ تو پاؤں کے اوپر تھا اور دوسرا ہاتھ جوتے کے
نیچے تھا اس قسم کا مضمون باب صفة الوضوء میں حضرت علیؓ کو حدیث میں گذر چکا ہے اور اس کی توجیہ بھی
وہاں آپ کی۔

حدیث کی شرح اور بیان مراد میں اختلاف آ رہا | لیکن یہاں پر ایک نئی چیز جو زیادہ قابل اشکال
ہے وہ یہ ہے کہ راوی کہہ رہا ہے یذخرف

القدم دية تحت النعل کہ ایک ہاتھ پاؤں کے اوپر تھا اور دوسرا ہاتھ جوتے کے نیچے، دوسرا ہاتھ اگر قدم کے
نیچے ہوتا تب تو جذباں اشکال نہیں تھا کہ ایک پانی پاؤں پر ڈالا اور جلدی سے پاؤں کو اوپر نیچے سے دونوں
ہاتھوں سے مل لیا، لیکن جب دوسرا ہاتھ بجائے پاؤں کے نیچے کے جوتے کے نیچے ہوگا تو پاؤں کے نیچے کا
حصہ کیسے تر ہوگا؟

اس اشکال کے شرار نے کئی جواب دیئے ہیں، شوکانیؒ کی رائے یہ ہے کہ تحت النعل میں نعل سے مراد قدم
ہی ہے لہذا ایک ہاتھ قدم کے اوپر اور دوسرا ہاتھ قدم کے نیچے تھا، علامہ سیوطیؒ نے دوسرا جواب اختیار کیا
وہ یہ کہ اس صورت میں جو روایت میں مذکور ہے غسل قدم کا تو تحقق ہوگا نہیں، لہذا انھوں نے اس حدیث کو
مسح علی الخف پر محمول کیا، یعنی اگرچہ اس حدیث میں خف کا ذکر نہیں لیکن نفی بھی نہیں ہے، تیسرا جواب وہ
ہے جس کو حضرت سہارنپوریؒ نے اختیار فرمایا ہے، وہ یہ کہ نہ تو نعل کنا یہ ہے قدم سے جیسا کہ شوکانیؒ نے کہا
اور نہ مراد یہاں پر مسح علی الخف ہے جیسا کہ سیوطیؒ نے کہا، بلکہ حدیث میں غسل رجل ہی مذکور ہے، رہی یہ بات
کہ جب دوسرا ہاتھ قدم کے نیچے نہیں بلکہ جوتے کے نیچے ہے تو اس کا کیا ہوگا؟ حضرت نے فرمایا کہ دوسرا
ہاتھ جو جوتے کے نیچے تھا وہ جمل قدم اور اس کا قدم کے لئے تھا، یعنی داہنا ہاتھ قدم کے اوپر تھا، اور

اور بایا ہاتھ جو جوتے کے نیچے تھا اس کے ذریعہ پاؤں کو سنبھال رکھا تھا اور وہی دایاں ہاتھ جو شروع میں قدم کے اوپر تھا اسی ہاتھ سے پورے قدم کو اوپر نیچے سے لٹا کٹنے کے بعد ظاہر ہے غسل کا تحقق ہو ہی جائے گا یہاں فوق القدم کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ ایک ہاتھ جس قدم کے اوپر ہی رہا کہ شروع میں اوپر تھا پاؤں کے اوپر کے حصہ سے نمٹ کر پھر اس کو نیچے کی طرف لے گئے۔

غلامیہ ہوا کہ ایک لپ پانی پاؤں پر ڈالا اور جلدی جلدی دایاں ہاتھ سے پاؤں کو اوپر نیچے سے نکالا اس فور پر کہ دوسرے ہاتھ سے پاؤں کو جمع جوتے کے سنبھال رکھا تھا الحمد للہ حدیث کی توجیہ اور وضاحت بخوبی ہو گئی ورنہ فی الواقع یہ مقام من مزال الاقدام ہے نیز حضرت نے یہ بھی لکھا ہے کہ نعل کے باوجود غسل قدم میں کوئی اشکال نہیں اس لئے کہ یہ نعل نعل عربی ہے جو چپل کی شکل میں ہوتا تھا نیچے تالا اور اوپر صرف دو تھے یوں کھسے جیسے آج کل ہوائی چپل ہوتا ہے، غرضیکہ بند جو تمام ادنیٰ جس کے ہوتے ہوئے پاؤں کا دھونا تقریباً ناممکن ہے واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

بَابُ فِي الْفَرْقِ بَيْنَ الْمَضْمُضَةِ وَالِاسْتِنْشَاقِ

(۳)

اس مسئلہ میں اختلاف اور کلام باب صفة الوضوء میں آپ کا مصنف کے اس ترجمہ الباب سے خفیہ اور حنا بلکہ کی تائید ہو رہی ہے، حدیث الباب میں فعل بین المضمضة والاستنشاق کی تصریح موجود ہے۔

بَابُ فِي الْإِسْتِنْشَاقِ

(۴)

۱۔ حدیثنا عبد اللہ بن مسعود قال۔ قولہ فایجعل فی انفا ماء شرب لیشتر استنشا را امام احمد اور اسحق بن راہویہ کے نزدیک واجب ہے، عند الجمهور مستحب ہے، استنشاق اور استنشا کے درمیان فرق اور اختلافات وغیرہ باب صفة الوضوء میں گذر چکے۔

۲۔ حدیثنا قتیبہ بن سعید قال۔ قولہ عن لفظ ابن صبرۃ قال کنت و اشد بغی لمن تنفق اوفی و قد بغی لمن تنفق انفا۔ و قد جمسہ و اشد کذا یہاں پر شک راوی ہے کہ روایت میں و اشد کا لفظ ہے یا و قد کا، اگر و اشد کا لفظ ہے تو اس کا تقاضا بظاہر یہ ہے کہ حضور کی خدمت میں آنے والے تہا یہ صحابی تھے، اور اگر و اشد میں لفظ و قد ہے تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ آپ کی خدمت میں آنے والی ایک جماعت تھی جس میں یہ صحابی یعنی

اقتضای سببہ بھی شامل تھے۔

مضمون حدیث

حدیث کا مضمون یہ ہے کہ لقیط بن صبرہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ قبیلہ بنی المصطلق کا وفد جس میں میں بھی شامل تھا، حضورؐ کے خدمت میں مدینہ منورہ حاضر ہوا، ہم حضورؐ کے مکان پر پہنچے، حضرت عائشہؓ کے یہاں اس وقت حضورؐ مکان پر تشریف فرما نہیں تھے، حضرت عائشہؓ نے ہماری خاطر مدارات فرمائی جیسا کہ مہمان کی ہونی چاہئے تو فری دیر گزری تھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لے آئے، آپ نے پہنچتے ہی مہمانوں سے دریافت فرمایا کہ تمہاری کچھ خاطر بھی کی گئی یا نہیں؟ ہم نے عرض کیا جی ہاں! یا رسول اللہ! آگے صحابی بیان کرتے ہیں کہ ہم آپ کی مجلس میں بیٹھے تھے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا چرواہا چراگاہ سے آپ کی بکریوں کو واپس لایا، تیز چرواہے کے ساتھ ایک بکری کا نورائیدہ بچہ بھی تھا جو نمیارہا تھا (یعنی سے سے کر رہا تھا)

فقال ما ذکرتک یا فلان قال بھتہ آپ نے چرواہے سے سوال فرمایا کہ تم نے بکری سے کیا منویا، چرواہے نے جواب دیا، بھتہ، بھتہ کہتے ہیں بکری کے بچے کو خواہ مادہ ہو یا نر، لیکن یہاں پر طلب ہماری نظروں کے اعتبار سے مادہ ہی مراد ہے، اس لئے کہ اگر مطلق بچہ مراد لیا جائے تو ترجمہ یہ ہو گا کہ بکری نے بچہ دیا ہے اور یہ کلام بظاہر بے فائدہ ہے اس لئے مراد یہی ہے کہ بکری نے جو بچہ دیا ہے وہ مادہ یعنی اُنٹھی ہے، لیکن علامہ سیوطیؒ کی رائے یہ ہے آپ کا مقصود سوال عن العدد ہے نہ عن الذکر والانشاء، یعنی آپ کا مقصد یہ ہے کہ بکری نے ایک بچہ دیا ہے یا دو، چرواہے نے جواب دیا ایک بچہ، اور یہی بات زیادہ صحیح معلوم ہوتی ہے جو سیوطیؒ نے کہی، سیاق کلام سے اس معنی کی تائید ہوتی ہے۔

غرضیکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سوال و جواب کے بعد چرواہے سے فرمایا اذبح لنا مکناہا شاة یعنی بکری کے اس بچہ کے بدلہ میں ایک بکری ذبح کر دو، اور اس کے بعد پھر حضورؐ نے مہمانوں کو مخاطب کر کے فرمایا آپ لوگ یہ نہ سمجھیں کہ یہ اہتمام آپ کی وجہ سے کیا جا رہا ہے بلکہ اصل بات یہ ہے کہ آج کل ہمارے ریوڑ میں شاة بکریاں ہیں، ہم نہیں چاہتے کہ ان میں سوپر اضافہ ہو چنانچہ اگر کوئی بکری بیاتی ہے تو اگر وہ بکری ایک بچہ دیتی ہے تو ہم ایک بکری کو ذبح کر دیتے ہیں اور اگر وہ دو بچے دیتی ہے تو دو بکریوں کو ذبح کر دیتے ہیں،

لے آگے ابوداؤد کی کتاب الصحیحہ میں ایک حدیث آرہی ہے الفروع حق جس کی تفسیر میں اختلاف ہے، ایک معنی اس حدیث کے یہ بیان کہ گئے گئے ہیں کہ بکریوں کا عدد جب پورا ہو جائے تو اس کے بعد جو بچہ پیدا ہو اس کو ذبح کیا جائے، یہاں حدیث میں جو صورت مذکور ہے یہ اسی معنی کے قریب ہے فرقہ یہ ہے کہ فرقہ یہ ہو گا کہ بچے کو ذبح کیا جائے اور یہاں بکری، بکری مراد ہے۔

غرضیکہ یہ چاہتے ہیں کہ بکریوں میں سو کے عدد پر زیادتی ہو، سو اس وقت یہ بکری ذبح کرنا اسی بنا پر ہے بعض آپ کے لئے نہیں۔

قولہ وان لی امرًا ذاق فی سنانہا شیئا ان صحابی نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے مانوس ہونے کے بعد اپنے ذاتی خانگی مسائل دریاخت کرنے شروع کر دیئے اور ایک بات یہ دریافت کی کہ میری بیوی کو بکواس کرنے کی عادت ہے ہر وقت بک بک کرتی رہتی ہے اس کا کیا کیا جائے؟ آپ نے جرحہ فرمایا فطقتہا اذًا کہ اس کو طلاق دے ڈال۔ اس پر انھوں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! مجھے اس سے دیرینہ محبت حاصل ہے اور اس سے مجھے اللہ نے اولاد بھی دی ہے، طلاق دینے کو جی نہیں چاہتا اس پر حضور نے فرمایا فطمتہا یہ امر کا میخسبہ، اور اس کی تفسیر آگے راوی نے خود بیان کی یقول فطمتہا یعنی حضور نے فرمایا اگر طلاق دینا نہیں چاہتا تو کم از کم اس کو وعظ و نصیحت کر دے، اگر اس میں کوئی ذرہ خیر ہوگا تو یقیناً تیری نفیحت قبول کرے گی، اس پر وہ صحابی خاموش ہو گئے گویا اس مشورہ کو پسند کیا۔

حدیث پر ایک سوال اور اس کا جواب یہاں پر ایک سوال ہوتا ہے وہ یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے طلاق کا مشورہ اتنی جلدی کیوں دیدیا وہ تو بالفعل المباحات ہے، جواب یہ ہے کہ یہ طلاق کا مشورہ امتحاناً و تنبیہاً تھا اگر بیوی پسند نہیں ہے اور اس سے تم کو شکایت ہے تو طلاق دے ڈالو، وہ اس پر گہرا گئے اور معذرت کرنے لگے، آپ بھی یہ کب چاہتے تھے کہ وہ طلاق دیں، آپ نے تو صرف تنبیہ فرمایا تھا، چنانچہ آپ کی تنبیہ پر وہ سنبھل گئے اس کے بعد آپ نے اصل اور صحیح مشورہ دیا جو مقصود تھا، بات یہ ہے کہ نعمت کی قدر اسی وقت ہوتی ہے جب وہ ہاتھ سے جانے لگے، سبحان اللہ! حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی کیا حکیمانہ تعلیمات ہیں۔

قولہ ولا تنسرب طعنیک کفر بدعت اُمیئتہ، طعنیت، ہودج نشیں عورت کو کہتے ہیں جو عام طور سے حترہ ہوتی ہے، لیکن اس کا اطلاق مطلق عورت پر بھی ہوتا ہے خواہ ہودج میں ہو یا ہو اُمیئۃ امۃ کی تفسیر ہے، اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ اپنی قرعہ بیوی کو اس طرح مت مار جو جس طرح باندی کو مارا کرتے ہیں، شرانے نے لکھا ہے یہ تشبیہ نتیج کے لئے ہے، یعنی اپنی قرعہ بیوی کو بھی کوئی مارا کرتا ہے، مارا تو باندی کو جاتا ہے نہ کہ بیوی کو۔

تخلیل اصابع کا حکم اور اس میں اختلاف قولہ و تخلیل بین الاصابع تخلیل اصابع کا مسئلہ مختلف فیہ ہے، مالک کے یہاں اصابع یدین کی تخلیل واجب ہے اور اصابع رجلین کی مستحب ہے اور حنفیہ شافعیہ کے نزدیک اصابع الیدین والرجلین دونوں

کی تحلیل ستم ہے، الا اذا كانت الاصابع منصبةً فحينئذ يجب التخليل اور امام احمد کے اس میں دو قول ہیں ایک مثل جہور کے اور بھی ان کے یہاں اچھے جیسے کہ منیٰ میں لکھا ہے، اور دوسری روایت امام احمد سے یہ ہے کہ تحلیل اصابع مطلقاً یعنی یہاں اور رطلین دونوں کی واجب ہے۔

قولنا وبالف في الاستنشق یہ مسلک ظاہر یہ اور امام احمد کی ایک روایت کی دلیل ہے کہ معصنہ سنت اور استنشق واجب ہے۔

یہاں پر سوال یہ ہے کہ حدیث کو ترجمہ الباب سے مطابقت کیسے ہے؛ ترجمہ میں تو استنثار کا ذکر ہے اور حدیث میں استنشق کا، جواب یہ ہے کہ اول تو اس میں اختلاف ہے بعض کہتے ہیں استنشق اور استنثار دونوں ہم معنی ہیں جیسا کہ باب صفة الوضوء میں تفصیل سے گذر چکا، اور اگر دونوں کو مختلف مانتے ہیں تو یوں کہا جائے گا کہ ترجمہ الباب کا اثبات بطریق قیاس ہے، تیسرا جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس حدیث میں لفظ استنشق الوضوء مذکور ہے، اسباب کے عموم میں جملہ آداب و مستحبات آجاتے ہیں جن میں استنثار بھی داخل ہے۔

حد ثنا عقبہ بن مكرم ان قال فلما ينشأ ... يتقلع وينكحاً، یہ لفظ بن صبرہ کی حدیث کا دوسرا طریق ہے، پہلے طریق میں اسماعیل بن کثیر سے روایت کرنے والے یحییٰ بن سلیم تھے، اور بہار ان سے روایت کرنے والے ابن جریر ہیں یہ زیادتی ابن جریر کے طریق میں ہے، طریق سابق میں نہیں ہے، یعنی راوی کہتا ہے کہ کچھ دیر نہیں گزری تھی، میں مکان پر پہنچے ہوئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جلد ہی تشریف لے آئے يتقلع وينكحاً، اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی رفتار کی کیفیت کا بیان ہے وہ یہ کہ آپ بہت قوت سے قدم اٹھا رہے تھے اور آگے کو جھک کر چل رہے تھے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی رفتار کے بیان میں یہی آتا ہے کہ آپ کی چال مردانہ وار تھی زمین سے پاؤں قوت کے ساتھ اٹھاتے تھے، نیز تو اصلاً آگے کو جھک کر چلتے تھے کا ضابطہ حفظ صیب سے کوئی بلندی سے نشیب پر اتر کر رہا ہے۔

ایک دوسرا فرق اس روایت میں یہ ہے کہ پہلی روایت کے الفاظ تھے فاموت لنا بحزيرة اور اس میں بجائے حزيرة کے عسيدة ہے، خزیرہ کا ترجمہ آپ یہ سمجھئے کہ گوشت دار دلیہ یا حریرہ، اور اگر بغیر گوشت کے ہو تو وہ عسیدہ کہلاتا ہے۔

باب تحلیل اللحية

یہاں پر دو چیزیں ہیں ایک تو وظیفہ لحيہ یعنی دھڑ میں داڑھی کا حکم کیا ہے، فسل یا مسح؛ دوسرا مسئلہ

وہ ہے جس کو صنف ذکر فرما رہے ہیں یعنی تحلیل لمحیہ حضرت شیخؒ نے لکھا ہے کہ بعض شراح ان دو مسئلوں کو بیان کرنے میں خلط کر دیتے ہیں اس لئے ہر ایک کو الگ الگ سمجھنا چاہئے۔

تحلیل لمحیہ میں مذاہب ائمہ | امام احمدؒ کے یہاں وضو میں سنت اور غسل جنابت میں واجب ہے اور امام مالکؒ کی اس سلسلہ میں کئی روایتیں ہیں مشہور یہ ہے کہ تحلیل لمحیہ وضو میں مستحب نہیں، اور غسل میں ان سے دور روایتیں ہیں، ایک وجوب دوسرے سنت، اور ابو ثور و حسن بن صالح اور ظاہر یہ کے نزدیک وضو اور غسل دونوں میں واجب ہے۔

ہمارے یہاں ایک قول یہ ہے کہ تحلیل لمحیہ کا وضو میں سنت ہونا امام ابو یوسفؒ اور جمہور کا مسلک ہے، اور طرفین کے نزدیک سنت، نہیں مستحب ہے، بلکہ یہاں تک کہا گیا ہے کہ صرف جائز ہے یعنی بدعت نہیں اور وہ اس قول کی یہ ہے کہ تحلیل لمحیہ کے سلسلہ میں روایات ضعیف ہیں چنانچہ امام احمدؒ اور ابو حاتمؒ و ازہریؒ فرماتے ہیں یس فیہ شیء صحیح یعنی اس سلسلہ میں کوئی صحیح حدیث ثابت نہیں، لیکن میں کہتا ہوں کہ امام ترمذیؒ نے تحلیل لمحیہ کے سلسلہ میں حضرت عثمان بن عفانؓ کی حدیث ذکر فرمائی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یغسل لعیبہ اذرا انھوں نے اس کے بارے میں فرمایا ہذا حدیث حسن صحیح نیز یہ حدیث صحیح ابن عساکر و صحیح ابن خزیمہ و مستدرک حاکم میں بھی موجود ہے، لہذا امام احمدؒ اور ابو حاتمؒ کا قول محل نظر ہے، نیز علامہ زیلعیؒ نے نصب الراہ میں چودہ صحابہ سے تحلیل لمحیہ کی روایات ذکر فرمائی ہیں، اور امام ترمذیؒ نے بھی وفی الباب کے تحت متعدد صحابہ کے نام ذکر کئے ہیں۔

جانتا چاہئے کہ تحلیل لمحیہ کا طریقہ یہ ہے کہ ٹھوڑی کے نیچے سے داڑھی کے اندر انگلیوں کو داخل کیا جائے مسح کے وقت قاعط المار من الاصابح شرط نہیں۔

وظیفہ لمحیہ اور اس میں اختلاف | دوسرا مسئلہ وظیفہ لمحیہ ہے یعنی لمحیہ کا حکم کیا ہے غسل یا مسح؟ جواب یہ ہے کہ لمحیہ کی دو قسمیں ہیں، خفیہ اور کشف، لمحیہ خفیہ وہ ہے

جس میں کوچہ سرہ کی کھال نظر آئے اس کا حکم ہے یجب غسل ما تحتھا یعنی ایسی صورت میں چہرہ کی کھال کو ترک کرنا ضروری ہے، داڑھی کو ترک کرنا کافی نہیں اور اگر لمحیہ کشف (گھنی داڑھی) ہے تو اس میں ہمارے یہاں آٹھ قول ہیں، اٹھ قول ہے غسل جمیع اللعیبۃ فروض یعنی کھاتے چہرہ کے خورد داڑھی کو دھونا فرض ہے، مگر اس سے وہ داڑھی مراد ہے جو خدین اور دقن کے محاذات میں ہو سترسل حصہ اس میں داخل نہیں اس کا دھونا فرضی ہے نہ مسح، معارف السنن میں بحوالہ امام نوویؒ جمہور علماء ائمہ ثلاثہ کا مذہب بھی یہی نقل کیا ہے۔

لئے کث کے بارے میں اقوال ثنائیہ میں سے صحیح قول ہمارے یہاں یہی ہے جو ابھی ہم نے بیان کیا، باقی سب
قول مرجوح ہیں، وہ یہ ہیں، مسح اکل، مسح الثلث، مسح الریح، مسح بالیاقی البشرة، غسل الثلث، غسل الریح، قدم الغسل
والمسح۔

بَابُ الْمَسْحِ عَلَى الْعِمَامَةِ

(۵)

مسح علی العمامہ کا مسئلہ مشہور اور مختلف فیہ بین الامم ہے، ظاہر یہ اور متقابلہ اور ابو ثور کے یہاں بجائے
مسح رأس کے مسح علی العمامہ جائز ہے اور کافی ہو جاتا ہے جس طرح مسح علی الخنجرین غسل رطلین کے قائم مقام ہو جاتا
ہے، جمہور علماء ائمہ ثلاثہ کے یہاں صرف مسح علی العمامہ کافی نہیں اس سے فرض مسح ادا ہو گا،
البتہ ایک دوسرا مسئلہ یہاں پر ہے وہ یہ کہ مسح علی العمامہ سے سنت استیعاب بھی حاصل ہو سکتی ہے
یا نہیں؟ یعنی بقدر فرض مسح سر پر کیا جائے اور سنت استیعاب حاصل کرنے کے لئے باقی مسح عمامہ پر کر لیا جائے
سوائے غیب کے یہاں مسح علی العمامہ سے سنت استیعاب حاصل ہو جاتی ہے اور یہی حکم ان کے یہاں قنویہ کا بھی
ہے، چنانچہ امام نوویؒ نے شرح مسلم میں تصریح کی ہے کہ مسح علی العمامہ اور مسح علی القنویہ سے سنت استیعاب
حاصل ہو جاتی ہے، خواہ لیس علی طہارۃ ہو یا نہ ہو، اس مسئلہ کی تصریح کتب حنفیہ میں موجود نہیں البتہ حضرت گنگوہی
کا کلام الکوکب الدرۃ میں جواز کی طرف مشیر ہے، یعنی سنت استیعاب کی تحصیل کے لئے مسح علی العمامہ جائز
ہے، تاکہ فرماتے ہیں کہ مسح علی العمامہ بغیر عذر کے جائز نہیں نہ اس سے فرض ادا ہوتا ہے نہ سنت استیعاب
لیکن اگر کسی عذر مثلاً سر میں کوئی زخم ہے یا اور کوئی بیماری ہے زکام وغیرہ جس کی وجہ سے کشف رأس
یعنی سر پر سے پگڑی اتارنا مشکل ہو تو پھر اس صورت میں ان کے یہاں مسح علی العمامہ جائز ہے جیسے مسح علی الجبیرہ
کیا جاتا ہے۔

قائلین مسح علی العمامہ کے نزدیک اس کے شرائط | دوسری بات یہ ہے کہ جو لوگ مسح علی العمامہ

یہاں اس کے لئے کچھ شرطیں بھی ہیں کہ بغیر ان کے مسح علی العمامہ صحیح نہیں، اول یہ کہ لیس علی طہارۃ ہو یعنی وضو
اور طہارت حاصل کرنے کے بعد عمامہ باندھا گیا ہو، دوسری شرط یہ کہ عمامہ ساتر الجلیس الرأس ہو، تیسری شرط
ان تینوں علی صفت عمامہ المسلمین یعنی جس طرح مسلمان عمامہ باندھتے ہیں اس طرح باندھا گیا ہو جس کی تفسیر یہ ہے
کہ عمامہ ٹٹک یا شلہ دار ہو، چوتھی شرط تو قیوت ہے یعنی جس طرح مسح علی الخنجرین موقت ہے، مدت کے اندر اندر

کر سکتے ہیں اس کے بعد نہیں، اسی طرح مسیح علی العمامہ بھی۔

حدیث مسیح علی العمامہ کی توجیہات | اب رہ گیا مسئلہ دلائل کا جو جاننا چاہیے کہ مسیح علی العمامہ کی حدیث صحاح ستہ کے اندر موجود ہے اور سنن اربعہ میں اس

کے بارے میں مستقل ترجمہ الباب بھی قائم کیا گیا ہے، البتہ امام بخاری نے اپنی صحیح میں اور امام نووی نے شرح مسلم میں اس پر کوئی مستقل باب قائم نہیں کیا، مولانا انور شاہ صاحب کشمیری فرماتے ہیں کہ امام بخاری نے اگرچہ حدیث مسیح علی العمامہ کی تخریج کی ہے، مگر انھوں نے اس پر مستقل ترجمہ قائم نہیں کیا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مسیح علی العمامہ ان کے نزدیک ضعیف ہے۔ وہ فرماتے ہیں میرا تجربہ یہ ہے کہ امام بخاری کی عادت شریفہ یہ ہے کہ جب کوئی حدیث ان کے نزدیک قوی ہوتی ہے اور اس میں کوئی لفظ ایسا ہوتا ہے جس میں امام بخاری کو تردد ہوتا ہے تو ایسے موقع پر امام بخاری یہ کرتے ہیں کہ اس حدیث کو تو ذکر کر دیتے ہیں لیکن جس لفظ میں تردد ہوتا ہے اس پر باب قائم نہیں کرتے، لہذا امام بخاری کے صنیع سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کو مسیح علی العمامہ کے جواز میں تردد ہے۔

مسیح علی العمامہ کی روایات کے جہور کی جانب سے متعدد جواب دیئے گئے ہیں، یہ احادیث منقطع ہیں کما قالہ مولانا عبدالحی قلیت لکن قال ابن العربی مجتہد لاخبار علیہا، امام محمد بن عیسیٰ فرماتے ہیں بلغتنا أنَّ المسیح علی العمامۃ کان ثم ترک یعنی مسیح علی العمامہ شروع میں شروع تھا بعد میں منسوخ ہو گیا، یہ حدیث میں راوی کی جانب سے اختصار ہوا ہے بعض مجرور روایات میں مسیح علی العمامہ کے ساتھ مسیح علی الناصیۃ بھی مذکور ہے جیسا کہ مغیرہ بن شعبہ کی حدیث میں ہے جو اسی کتاب میں باب المسیح علی الخلفین میں آئے گی جس کے لفظ یہ ہیں کان یمسح علی الخلفین، یعنی ناصیت، و علی عمامتہ نیز مسلم میں بھی یہی الفاظ موجود ہیں، لہذا یہ کہا جائے گا کہ ناصیہ پر مسیح کیا آپ نے بطور فرض کے اور اس کے ساتھ عمامہ پر بھی مسیح کیا سنت استیعاب حاصل کرنے کے لئے، یہ عمامہ سے مراد ماتحت العمامہ ہے، حال بول کر محل مراد لیا گیا ہے اطلاق ام الحمال علی الحمل کے قبیل سے ہے، چنانچہ اسی باب کی دوسری حدیث حضرت انسؓ کی روایت میں آ رہا ہے فادخل یدہ من تحت العمامۃ یعنی آپ نے بغیر عمامہ آ رہے ہوئے عمامہ کے نیچے ہاتھ داخل کر کے سر کا مسح فرمایا، آپ نے مسح راس کے بعد پگڑی کو بہت کیا ہوگا فظن التیوۃ مستحاج سے دیکھنے والے نے دوسرے یہ سمجھا کہ آپ مسح کر رہے ہیں لا قاضی عیاض ماضی وغیرہ نے اپنے مسلک کے مطابق یہ جواب دیا کہ ہو سکتا ہے آپ نے مسیح علی العمامہ کی ایسے عذر کی وجہ سے کیا ہو جو کشت راس سے مانع تھا، لہذا آپ کا عمامہ پر مسح کرنا مثل مسیح علی الجبیرہ کے ہے، بے مسح راس کا ثبوت قطعی ہے، لہذا اس کو ان اخبار آحاد کی وجہ سے ترک نہیں کیا جاسکتا جو کہ قلیل ہیں، اور مسح عمامہ کو مسیح علی الخلفین پر قیاس

کرنا صحیح نہیں اس لئے کہ سح علی الخفین کے سلسلہ میں روایات حدیثیہ شہرت بلکہ قوا تر کے درجہ کو پہنچ چکی ہیں، ایک فرق اور بھی ہے وہ یہ کہ غسل رجليں بغیر نزع خفین کے ممکن نہیں، بخلاف حمامہ کے کہ بغیر نقض حمامہ کے سح راس کر سکتے ہیں غرضیکہ وہاں حرج ہے اور یہاں حرج نہیں ہے، ہاں! استیعاب راس بالمسح صرف سنت ہے فرض نہیں، لہذا سنت اس سے حاصل ہو سکتی ہے، ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ کے نزدیک یہی آخری جواب زیادہ صحیح ہے۔

حدثنا أحمد بن محمد بن حنبل الزم — قوا، بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم سيرة يعقوب بن حمزة
صلى الله عليه وسلم نے ایک مرتبہ ایک دستہ (چھوٹا سا لشکر) جہاد کے لئے روانہ فرمایا، ان اصحاب سر یہ کو اس سفر کے دوران سردی لگ گئی، جب مدینہ منورہ حضور کی خدمت میں ان کی واپسی ہوئی امر ہوا ان یمسحوا علی الخفین یعنی حضور نے ان کو حکم فرمایا کہ بجائے رجليں کے سح علی الخفین اور بجائے راس کے سح علی الحمامہ کریں۔

سیرتہ کہتے ہیں قطعہ سن الجیش کو یعنی لشکر کا ایک ٹکڑا اور حصہ میں کی تعداد کم سے کم پانچ اور زائد سے زائد تین سو ہوتی ہے، اور کہا گیا ہے چار سو، چنانچہ کہا جاتا ہے خیر السرايا اربع مائة رجل، عصائب جمع ہے عصائبہ کی جس سے مراد حمامہ ہے، اور تساہین جمع ہے تسحان یا تسعین کی، وہ چیز جس کے ذریعہ پاؤں کو گرم کیا جائے یعنی خف۔

شروع میں جو جوابات دیئے گئے ہیں ان کا تعلق مطلق احادیث سح علی الحمامہ سے ہے اور خاص اس حدیث کے دو جواب دیئے گئے ہیں شیخ ابن الہمام فرماتے ہیں مخصوص جہاد السریۃ یعنی یہ حکم اس سر یہ کے ساتھ خاص ہے، علامہ عینی فرماتے ہیں المراد ما نعت العصاب یعنی حدیث میں عصائب سے ماتحت العصاب مراد ہے، حال بول کر محل مراد کیا گیا۔

بَابُ غَسْلِ الرَّجْلِ

۳۵

باب اسباغ الوضوء کے ذیل میں ایک حدیث گفتری ہے وین لا یعقاب من الناس وہاں ہم نے بیان کیا تھا کہ اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ غسل رجليں ضروری ہے، اور یہ کہ اس پر ہم کلام باب غسل الرجل میں کریں گے چنانچہ وہ باب آگیا ہے۔

وظیفہ رجليں میں مذاہب علماء

وظیفہ رجليں کے بارے میں پانچ مذاہب مشہور ہیں، اول امام ابو بکر کے نزدیک رجليں کا حکم غسل ہے، دوم فرقة امامیہ کے نزدیک وظیفہ رجليں مسح ہے، بلکہ وہ یہاں تک کہتے ہیں کہ غسل جائز نہیں، بلکہ من بصری محمد بن جریر بطبری اور ابو علی جبائی کے نزدیک تغیر بین الغسل والمسح ہے، بلکہ ظاہر یہ کہ نزدیک جمع بین الغسل والمسح ضروری ہے۔

لیکن جاننا چاہئے کہ محمد بن جریر بطبری دو ہیں، ایک نو وہی جن کی تفسیر مشہور و معروف ہے یہ تو ہیں اہل سنت و اجماع سے، اور ایک ابن جریر بطبری اہل تشیع ہیں سے ہیں، اور یہ دونوں ہی صاحب تفسیر ہیں، حافظ ابن القیم کی رائے یہ ہے کہ ابن جریر بطبری جو مسح رجليں کے قائل ہیں یہ ابن جریر بطبری سنی نہیں بلکہ ابن جریر شیبی ہیں، مولنا یوسف بخاری نے معارف السنن میں یہ بات لکھ کر ابن قیم کے خیال کی تائید نہیں فرمائی بلکہ لکھا ہے کہ ابن جریر سنی کا کلام بھی اس سلسلہ میں ٹوہم ہے نیز قاضی ابو بکر بن العربی نے شرح ترمذی میں ان ابن جریر سنی کی طرف تغیر بین الغسل والمسح کا قول منسوب کیا ہے، حافظ ابن کثیر نے اس مسئلہ کو اور زائد صاف و واضح کر کے لکھا ہے۔

رہ گیا مسئلہ دلائل کا سوجانا چاہئے کہ حافظ ابن جریر فرماتے ہیں غسل رجليں کے سلسلہ میں احادیث مشہور و متواتر ہیں اور بعض صحابہ جیسے حضرت علیؓ و ابن عباسؓ سے جو جواز مسح منقول ہے ان سے رجوع بھی ثابت ہے، عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ فرماتے ہیں اجماع اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی غسل الرجليں اور امام طحاویؒ و ابن حزمؒ ظاہری کی رائے یہ ہے کہ من احادیث سے مسح رجليں مستفاد ہوتا ہے وہ منسوخ ہیں، اور امام ترمذیؒ نے وین للاصحاب من النار کی حدیث سے وجوب غسل رجليں پر استدلال کیا ہے۔

مجازین مسح کا استدلال
قرأت جرے اور اسکے جوابات

مجازین مسح کا استدلال آیت وضو میں اور جگہ جگہ کی قرأت جرے بھی ہے، جمہور علماء نے اس کے متعدد جواب دیئے ہیں۔
۱۔ قرأت نصب مبارک ہے قرأت جرے کے یعنی اگر قرأت جرے کا تقاضا جواز مسح رجليں کا ہے تو قرأت نصب کا تقاضا وجوب غسل رجليں کا ہے اور دو قرار تیں حکم میں دو مستقل آیتوں کے ہوتی ہیں، لہذا بہتر یہ ہے کہ دونوں قرار توں کو دو حالتوں پر معمول کیا جائے، قرأت جرے کو جس کا تقاضا مسح ہے حالت تحنّف پر، اور قرأت نصب کو حالت تجرّد میں پر۔

۲۔ ابو علی فارسی کہتے ہیں کہ مسح کا اطلاق غسل خفیف پر بھی ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے مسح بالمسحاة الخ۔

وخصاً

۳۔ علامہ طہطاویؒ فرماتے ہیں قرأت نصب پر عمل کرنے سے قرأت جرے بھی معمول بہا ہو جاتی ہے اس لئے کہ غسل متضمن ہوتا ہے مسح کو، بخلاف قرأت جرے کے کہ اس پر عمل کرنے سے قرأت نصب کا متروک ہونا لازم آتا ہے۔

یہ دارحکم الی الکلیس کے اندر جر جر جوار ہے یعنی پڑوس کی رعایت میں منصوب کو مجرور پڑھ دیا گیا اور فی الواقع یہ منصوب ہی ہے، کلام عرب میں جر جوار ایک مشہور چیز ہے، کہا جاتا ہے عذاب یوم الیم، الیم کو مجرور پڑھتے ہیں حالانکہ عذاب کی صفت ہونے کی وجہ سے مرفوع ہونا چاہئے، اسی طرح جفوضت، غریب میں خرب مجرور ہے جر جوار کی وجہ سے، ورنہ فی الواقع مرفوع ہے، ترکیب میں سحر کی صفت واقع ہے

اس بوز پر فریق مخالف نے یہ اعتراض کیا کہ جر جوار عطف کی صورت میں نہیں ہوتا، چنانچہ آپ نے جتنی مثالیں پیش کیں وہ بغیر عطف کی ہیں اور یہاں آیت و صورت میں حرف عطف موجود ہے، ہمارے طرف سے اس کا جواب دیا گیا کہ یہ اشکال قلت تنوع کی بنا پر ہے ورنہ کلام عرب میں جر جوار حرف عطف کے ساتھ بھی آتا ہے، معلوم کا مشہور شعر ہے

فَلَنْ تَكْفُتَ اللَّهُ حَرَمَ بَيْتٍ مَنْصُوبٍ صِفَتُ شَوَاءٍ أَوْ تَدِيرُ مَعْبُودٍ

تدیر کا عطف صیغہ ہے جو منصوب ہے، لہذا فی الواقع تدیر بھی منصوب ہی ہے لیکن پڑوس کی رعایت میں لفظ تدیر پر جر لایا گیا ہے، دیکھئے یہاں پر جر جوار حرف عطف کے ساتھ موجود ہے۔

تدیر کے معنی ہیں بانڈی میں پکا ہوا گوشت، اور صیغہ شوار کا مطلب ہے گوشت کے وہ ٹکڑے جن کو گرم پتھر پر رکھ کر بھونا گیا ہو۔

۵۔ ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ دارحکم میں جر والی قرأت عفتھا تینا دماغ بارڈا کے تیل سے ہے یعنی ایسے دو فعل جو متقارب المعنی ہوں ان میں سے ایک کے ذکر پر اکتفا کرتے ہیں اور دوسرے کو حذف کر دیتے ہیں چنانچہ اس جملہ میں اصل عبارت اس طرح ہے عفتھا تینا دسقیھا ماء بارڈا اس لئے کہ پانی پلایا جاتا ہے کھلایا نہیں جاتا مگر چونکہ اکل و شرب یہ دونوں فعل متقارب المعنی ہیں اس لئے ایک فعل کے ذکر پر اکتفا کر دیا کرتے ہیں، اسی طرح اس آیت میں ہے کہا گیا سح کر دسروں کا اور پیروں کا اور مزاد ہے سح کر دسروں کا اور غسل کر دپیروں کا اس لئے کہ اصل عبارت یوں ہے و امسحوا برؤسکم و اغسلوا امرجکم جو کہ سح اور غسل متقارب المعنی تھے اس لئے ایک کے ذکر پر اکتفا کیا گیا۔

حدثنا قتیبہ بن سعید قال قال ابن مسعود قال قال ابن مسعود قال ابن مسعود

رجلین پر اسستہ لال کیا ہے، اس لئے کہ اصابع رجلین کی تخیل اور یہ مبالغہ غسل رجلین کو مقتضی ہے، اس لئے کہ سح کی بنا پر تو تخفیف پر ہوتی ہے، وہاں ایسا مبالغہ کہاں مطلوب ہوتا ہے۔

لے شکار کا گوشت پکا نیوالیاں دو طرح کی ہو گئیں، بعض بانڈی میں پکا نیوالی اور بعض گرم پتھر پر گوشت کو پکا کر بھوننے والی۔

بَابُ الْمَسْحِ عَلَى الْخَفَيْنِ

(۵)

مرآئیل بنومر اور اس کے احکام کا یہ انہ تو ختم ہوا اب غسل کا نہیں تھا۔ مگر مصنف نے مسح علی الخفین کو غسل پر اس لئے مقدم کیا۔ یہ تو بالیغ وضو میں سے ہے غسل سے اس کا کوئی تعلق نہیں بالاجماع و ضروری کے ساتھ عام ہے۔ نیز مصنف نے مسح علی الخفین کو تیمم پر مقدم کیا اس لئے کہ یہ تیمم خلیفہ ہے۔ تمام وضو کا اور مسح علی الخفین مناسب ہے جزو وضو کا۔ اور جزو مستند ہوتا ہے کل پر۔

علمائے لکھا ہے کہ مسح علی الخفین اس امت کے خصائص میں سے ہے جیسا کہ مسطور علی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے صلوا الخفائکم فان اليهود لا یصلون فی خفافہم۔ روضۃ المتابعین میں لکھا ہے کہ مسح علی الخفین کی مشروعیت مسئلہ غزوہ تبوک میں ہوئی، امام نووی فرماتے ہیں اجماع میں جن لوگوں کا قول مستبر ہو سکتا ہے ان سب کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مسح علی الخفین مطلقاً جائز ہے خواہ سفر ہو یا حضر کسی فردیت کی وجہ سے ہو یا بلا ضرورت، اور اس میں مرد و عورت سب برابر ہیں البتہ شیعہ اور خوارج نے اس کا انکار کیا ہے لیکن ان کا اختلاف قابل شمار نہیں، اور امام مالک سے از سلسلہ میں مختلف روایات ہیں، ان کا بھی ہشور مذہب وہی ہے جو جہور کا ہے، نیز وہ فرماتے ہیں کہ مسح علی الخفین پیشمار صحابہ سے منقول ہے حسن بصری فرماتے ہیں حدیثی سبعون من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یمسح علی الخفین۔

امام مالک کے مسئلہ کی تحقیق | حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں ابن عبد البر سے نقل کیا ہے کہ فقہاء میں سے کسی فقہ سے بجز امام مالک کے مسح علی الخفین کا حکم منقول نہیں،

اور روایات صحیحہ امام مالک سے بھی اس کے اثبات میں ہیں، امام شافعی نے بھی کتاب الامم میں مالکیہ کے اس قول پر کبیر فرمائی ہے پھر حافظ لکھتے ہیں اس وقت مالکیہ کے یہاں دو قول ہشور ہیں اول مطلقاً جواز، ثانی مسافر کے لئے جواز اور تیمم کے لئے عدم جواز، وہ کہتے ہیں کہ مدونہ کی عبارت کا مقتضی قول ثانی ہے، لیکن قاضی ابوالولید باجی مالکی نے قول اول یعنی مطلقاً جواز کو صحیح قرار دیا ہے، نیز علامہ باجی فرماتے ہیں امام مالک کو اپنے بارے میں مسح علی الخفین میں وقت تھا اور عام فتویٰ وہ جواز ہی کا دیتے تھے۔

حضرت شیخ نے او جزیرہ لکھا ہے کہ امام مالک کی موطا شاہد عدل ہے اس بات پر کہ وہ سفر و حضر مسح علی الخفین کے قائل تھے، حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ حفاظ حدیث کی ایک جماعت نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ مسح علی الخفین کا ثبوت متواتر ہے، کہا گیا ہے کہ اس کے رواۃ اتنی صحابہ سے متجاوز ہیں جن میں عشرہ مبشرہ بھی داخل

ہیں ابن المبارک فرماتے ہیں مسیح علی النخین کے بارے میں صحابہ سے کوئی اختلاف منقول نہیں اور اگر بعض صحابہ جیسے حضرت علیؓ و ابن عباسؓ وغیرہ سے اس کا انکار منقول بھی ہے تو ان سے اس کا اثبات بھی مروی ہے۔

اد جز میں لکھا ہے کہ حضرت امام مالکؒ اور اسی طرح امام ابو حنیفہؒ سے اہل سنت والجماعت کی علامات کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے فرمایا ان تفضل الشیخین و عتبت العتبتین، دمسح علی النخین نیز امام ابو حنیفہؒ سے منقول ہر مانتہ بالمسح حتی جاء فی فیہ مثل منہ منہا یعنی میں اس وقت تک مسح علی النخین کا قائل نہیں ہوا جب تک کہ اس سلسلہ میں دلائل بچہ پر رد و روشن کی طرح واضح نہ ہوں گے۔

شیعہ مضرات جو اس کے منکر ہیں وہ کہتے ہیں کہ حضرت علیؓ مسیح علی النخین کے قائل نہیں تھے، جب ان سے اس کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے فرمایا سب کتاب النخین یعنی قرآن کریم کا حکم مسیح علی النخین پر غالب ہے اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت علیؓ کا یہ قول بسیر متصل ثابت نہیں۔

اور خوارج یہ کہتے ہیں کہ مسیح علی النخین کتاب اللہ کے خلاف ہے اس کا جواب ظاہر ہے کہ اول تو اس سلسلہ میں روایات حدیث و اقوال کو پہنچ چکی ہیں، اس کے ذریعہ سے کتاب اللہ کے حکم میں ترسیم کی جاسکتی ہے ثانیاً یہ کہ یہ کہنا بھی غلط ہے کہ کتاب اللہ کے خلاف ہے اس لئے کہ آیت و منور میں رطلین کے بارے میں دو قراتیں، قرات نصب اور قرات جبر اور مسح علی النخین قرات جبر کے مطابق ہے۔

دراصل یعنی صحابہ کو اس وقت تک تردد تھا جب تک ان کے علم میں یہ نہیں آیا تھا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نزول مائدہ (آیت الوضوء) کے بعد بھی مسح علی النخین کیا ہے، جب ان کو اس کا علم ہو گیا تو پھر تردد بھی ختم ہو گیا جیسا کہ حدیث حیرہ میں آگے آ رہا ہے۔

یہاں ایک اختلافی مسئلہ اور ہے وہ یہ کہ مسیح علی النخین افضل ہے یا غسل رطلین؟ ابن قدامہؒ نے منہی میں لکھا ہے امام احمدؒ سے مروی ہے کہ مسح افضل ہے غسل رطلین سے اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور اسی طرح آپ کے اصحاب طالع افضل تھے تو جب انہوں نے بجائے غسل کے مسح کو اختیار فرمایا تو معلوم ہوا کہ اسی میں فضیلت ہے، وہ کہتے ہیں کہ یہی مذہب امام شافعیؒ اور امام حنبلؒ کا ہے اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا ان الله يحب ان يؤخذ بنحوه، اللہ تعالیٰ کو یہ بات پسند ہے کہ اس کی نعمتوں کو قبول کیا جائے (کذا فی النہی) لیکن میں کہتا ہوں کہ میں نے کتب شافعیہ میں دیکھا انہوں نے لکھا ہے الا فضل الغسل چنانچہ امام نوویؒ فرماتے ہیں غسل افضل ہے بشرطیکہ ترک مسح بطریق اعراض عن السنۃ کے نہ ہو، اور امام مالکؒ کے یہاں ہی غسل ہی افضل ہے اور حنفیہ کا مذہب ہر اتی الفلاح میں یہ لکھا ہے اگر کوئی شخص باوجود جواز مسح کے اعتقاد کے شقت برداشت کرے اور موزے اتار کر غسل رطلین کرے تو اس کو اس عزیمت کا زائد ثواب ہوگا، کیونکہ غسل بنسبت مسح کے اشق و

امادہ فرمایا تھا، لیکن حضور کے اشارے پر انھوں نے اپنا امادہ ملتوی کر دیا اور نماز پڑھاتے رہے۔

یہاں پر جمع بین الروایتین بھی ممکن ہے، ہو سکتا ہے کہ دونوں وقت میں تسبیح پڑھی ہو شروع میں تو امام کو آگاہ کرنے کے لئے، اور نماز سے فارغ ہونے کے بعد اظہارِ افسوس و قلق کے طور پر، والشرط علم بالصواب۔

اس قصہ میں مسیح علی الخفین مذکور ہے، اور یہ واقعہ غزوہ تبوک میں ہوا ہے اور سورہ مائدہ (آیت الوضوء) جس میں غسل رطلین کا حکم مذکور ہے، اس کا نزول اس سے بہت پہلے غزوہ بنو المصطلق میں ہوا ہے، لہذا اس سے معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مسیح علی الخفین فرمانا نزولِ مائدہ کے بعد بھی ہے، اس سے بعض صحابہ کا یہ تردد مرتفع ہو جاتا ہے کہ نہ معلوم آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نزولِ مائدہ کے بعد مسیح علی الخفین کیا یا نہیں جیسا کہ آگے حدیثِ جریر میں بھی آ رہا ہے۔

عبدالرحمن بن عوفؓ اور صدیق اکبرؓ کی
امامت کے دو مختلف قصے

یہاں پر ایک علمی سوال ہے، وہ یہ کہ جس طرح یہاں پر امامت عبدالرحمن کا قصہ پیش آیا، اسی طرح کا ایک اور واقعہ حدیث کی کتابوں میں آتا ہے، چنانچہ ابوداؤد میں بھی آگے باب التصفیق فی القلوۃ

میں آ رہا ہے، وہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم قبیلہ بنو عمرو بن عوف میں مصالحت کرانے کے لئے تشریف لے گئے، ان کے یہاں آپس میں کوئی قصہ پیش آ گیا تھا، اسی میں عمر کی نماز کا وقت ہو گیا تو حضرت بلالؓ نے صدیق اکبرؓ سے آکر عرض کیا کہ نماز کا وقت ہو گیا ہے آپ نماز پڑھا دیجئے، انھوں نے نماز شروع کرادی نماز شروع کرانے کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم بھی تشریف لے آئے اور صف میں آکر شامل ہو گئے، اس پر لوگوں نے تصفیق کی، بہت دیر کے بعد صدیق اکبرؓ متوجہ ہوئے اور ان کو محسوس ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لے آئے، اس پر انھوں نے پیچھے ہٹنے کا ارادہ کیا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اشارہ سے منع فرمایا، مگر ان سے رہا نہیں گیا پیچھے ہٹ آئے پھر حضور نے آگے بڑھ کر امامت فرمائی۔

سوال یہ ہے کہ یہ کیا بات ہے کہ عبدالرحمن بن عوفؓ تو نماز پڑھاتے رہے، اور صدیق اکبرؓ پیچھے چلے آئے، ان میں سے کس کا طرز عمل زیادہ مناسب ہے؟ بعض شراح نے لکھا ہے کہ طرز عمل میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ عبدالرحمن بن عوفؓ کے واقعہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سبق ہو گئے تھے، اگر وہ پیچھے چلے آئے اور حضورؐ آگے بڑھ جاتے تو اس صورت میں نماز کی ترتیب میں خلل واقع ہو جاتا اس لئے کہ لوگوں کی ایک رکعت ہو چکی تھی اور حضورؐ کی دونوں رکعت باقی تھیں اور اس دوسرے قصہ میں آپ شروع ہی میں تشریف لے آئے تھے اس میں یہ اشکال نہیں تھا اس لئے صدیق اکبرؓ پیچھے ہٹ آئے۔

بعض حضرات نے اس میں دوسرا نکتہ پیدا کیا ہے، وہ یہ کہ یہاں پر دو چیزیں ہیں، ایک امتثالِ امر دوسرے

سلوک ادب، عبدالرحمن بن عوف نے ام کو ترجیح دی، اور صدیق اکبر نے سلوک ادب کو اختیار فرمایا۔
اس سے معلوم ہوا کہ یہ جو بات شہور ہے الامم فوق الادب یہ کوئی شقی علیہ چیز نہیں بلکہ دو مختلف الگ الگ پہلو ہیں، طاعی قارئین فرماتے ہیں جس پہلو کو صدیق اکبر نے اختیار فرمایا یعنی سلوک ادب وہ زیادہ اونچا ہے۔
۲۔ قولہ ح وحدثنا مسدد انہ اس تحویل کی میرے نزدیک کوئی خاص احتیاج نہیں، سندیں فی الواقع دو نہیں ایک ہی ہیں مگر صرف فرق تعبیر کا وجہ سے معنیٰ نے اس کو دو سندیں قرار دیدیا۔

شرح السند حاصل یہ ہے کہ اس حدیث میں معنیٰ کے استاد دونوں سندوں میں مسدد ہیں اور پھر مسدد کے دو استاد ہیں یحییٰ بن سعید اور معمر بن سلیمان، اور پھر یحییٰ و معمر دونوں کے استاد ایک ہی ہیں یعنی سلیمان ترمذی، لیکن فرق یہ ہے کہ یحییٰ نے جب اس حدیث کو اپنے استاد سے نقل کیا تو عن النبی کہا جس سے مراد سلیمان ترمذی ہیں اور معمر نے جب اس روایت کو نقل کیا تو بجائے عن النبی کے سمعت ابی کہا، ابی کا مصداق بھی وہی سلیمان ترمذی ہیں سلیمان ترمذی چونکہ معمر کے والد تھے اس لئے انہوں نے اس طرح تعبیر کیا، پھر آگے اخیر تک سند ایک ہی ہے قولہ تاد عن المعمر سمعت ابی، قال کی ضمیر مسدد کی طرف راجع ہے یعنی کہا مسدد نے معمر سے نقل کرتے ہوئے سمعت ابی، اور مسدد نے جب یحییٰ بن سعید سے نقل کیا تھا تو عن النبی کہا تھا، جیسا کہ ابھی گذرا۔

قولہ عن الحسن بن ابن المغيرة اس ابن المغيرة کا مصداق یا تو عروہ ہیں جیسا کہ اگلی سند میں آ رہا ہے، یا مغیرہ کے دوسرے صاحبزادے ہیں جن کا نام حمزہ ہے، حسن بصریؒ نے یہاں پر عن ابن المغيرة بہت مذکور فرمایا ہے اور اگلی روایت شعبی کی ہے جس میں اس ابن کی تعیین فرماتے ہوئے انہوں نے سمعت عروہ بن المغيرة کہا، اور بعض روایات میں حمزہ بن المغيرة کی تصریح ہے۔

قامی عیاض فرماتے ہیں فی نسب یہ روایت عروہ اور حمزہ دونوں سے مروی ہے لیکن بکر بن عبداللہ کی روایت میں صحیح یا تو حمزہ ہے یا پھر مطلق ابن المغيرة ہے، بلاتعیین کے، بکر بن عبداللہ کی روایت میں عروہ کی تعیین صحیح نہیں، حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں اس کے بعد تہذیب التہذیب سے حافظ ابن حجرؒ کی عبارات نقل فرما کر ثابت فرمایا ہے کہ حافظ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ بکر بن عبداللہ کی روایات میں بھی عروہ اور حمزہ دونوں طرح آیا ہے، بکر کی روایت میں عروہ کی تعیین حافظ کے نزدیک وہم نہیں۔

قولہ قال بکروفتہ سمعہ من ابن المغيرة گذشتہ سندیں، بکر اور ابن المغیرہ کے درمیان حسن کا واسطہ تھا، یہاں پر بکر یہ کہہ رہے ہیں کہ میں نے یہ حدیث براہ راست ابن المغیرہ سے بھی سنی ہے بغیر واسطہ حسن کے۔

باتنا چاہئے کہ یحییٰ اور معمر کی روایت میں سند کے اعتبار سے جو فرق تھا اس کا بیان اوپر آچکا، ان دونوں کی روایت میں الفاظ متن کے اعتبار سے جو فرق ہے وہ بھی کچھ لینا چاہئے، وہ دو طرح کا ہے، ایک یہ کہ یحییٰ کی روایت

میں مسیح علی الخنیں مذکور نہیں۔ ہے اور معتبر کی روایت میں مذکور ہے۔ دوسرے یہ کہ یحییٰ کی روایت میں مسیح علی العمامہ کو دوسرے انداز سے بیان کیا ہے اور وہ انداز وہ ہے جہاں پر راوی کو اس تاذ کے اصل الفاظ یاد نہیں رہتے وہ اس مضمون کو اپنے الفاظ میں ادا کرتا ہے، اور معتبر کی روایت میں ایسا نہیں ہے انھوں نے مسیح علی العمامہ کو اس تاذ کے الفاظ میں بالجزم بیان کیا۔

۳۔ حدیثنا مسدد الا۔ قولنا فی رکعتین یعنی سوار مسافروں کا قافلہ قولنا فی اذخلت القتدین الخنیں وہما طاهران اس سے معلوم ہوا کہ مسیح علی الخنیں کے صحت کی شرط یہ ہے کہ لبس خنیں طہارت پر ہوا ہو مسئلہ اجماعی ہے۔

لیکن اختلاف اس میں ہو رہا ہے کہ بوقت لبس خنیں طہارت کا ملہ ضروری ہے یا نہیں؟ یعنی اگر غسل قدیم کے بعد موزے پہن لے اور اس کے بعد وضو کی تکمیل کرے یہ صحیح ہے یا نہیں؟ سو جمہور کے نزدیک طہارت کا ملہ عند لبس شرط ہے۔ اور حنفیہ کے نزدیک لبس خنیں کے وقت صرف طہارت القدیم کافی ہے بشرطیکہ حدث لاحق ہونے سے پہلے وضو کی تکمیل کرے۔

اسی طرح اگر کوئی شخص ترتیب مسنون کے مطابق وضو کر رہا ہے اور ایک پاؤں دھونے کے بعد موزہ پہن لیا اور دوسرا پاؤں دھونے کے بعد دوسرا موزہ پہن لیا تو سفیان ثوری اور حنفی اور حنفیہ کے یہاں یہ صورت بھی جائز ہے جمہور علماء کے یہاں جائز نہیں۔

قولنا قال ابی قال الشعبي شہدی عروۃ یہ عینی بن یونس کا مقولہ ہے کہ مجھ سے میرے باپ یونس نے بیان کیا وہ کہتے تھے کہ مجھ سے میرے استاذ شعیبی نے بیان کیا کہ یہ حدیث مجھ سے میرے استاذ عروہ نے بلفظ شہادت بیان کی تھی اور آگے عروہ بھی یہی کہہ رہے ہیں کہ مجھ سے یہ حدیث میرے استاذ سفیر بن شعبہ نے بلفظ شہادت بیان کی تھی، جانتا چاہیے کہ حدیث کو بوقت روایت لفظ شہادت سے بیان کرنا بعض مرتبہ تقویت حدیث کے لئے ہوا کرتا ہے۔

۴۔ قال ابو داؤد۔ من ادخل العزۃ من العزۃ علیہ سجدتا السہو یعنی ابو سعید خدری، عبداللہ بن الزبیر اور عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہم کا یہ مسلک ہے کہ جس شخص کو امام کے ساتھ ایک یا تین رکعات ملی ہوں تو ایسے مسبوق کو نماز کے فراغ پر سجدہ ہو کر ناچاہئے شرح میں لکھا ہے کہ یہی مذہب عطار راسخ بن راہویہ، طاہر اس اور نجاشی کا ہے۔

بظاہر اس کی وجہ یہ ہے کہ جس شخص کو امام کے ساتھ ایک یا تین رکعات ملیں گی تو اس کو نماز میں جلوس فی غیر خلتہ کرنا پڑے گا چنانچہ جب اس کو صرف ایک رکعت ملے گی تو اس کو ایک ہی رکعت پر بیٹھنا پڑے گا اور جس صورت میں تین رکعات ملیں گے اور صرف ایک رکعت فوت ہوگی اس کو بھی ایک رکعت کے بعد فوراً بیٹھنا ہوگا کیونکہ امام کی وہ دوسری رکعت ہوگی، واللہ اعلم بالصواب۔

جمہور کے یہاں یہ کچھ نہیں اس لئے کہ اس واقعہ میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک رکعت ملی تھی اور آپ نے

سجدہ ہو نہیں کیا، یہ جمہور کی دلیل ہے۔

۵۔ حدیثنا عبد اللہ بن معاذ ۱۷۰۔ قوله ویسج علی عاتقہ وموقیہ اس حدیث میں مسیح علی الخفین اور مسیح علی العمامہ دونوں مذکور ہیں موقیہ سے مراد خفین ہیں، اس سے پہلے باب صفۃ الوضوء میں لفظا کان یسج علی الماقین گذر چکا اس کی شرح وہاں گذر گئی

۶۔ حدیثنا مسدد بن الحنفیہ ۱۸۱۔ مسیح حضرت جریر بن عبد اللہ نے جب مسیح علی الخفین کیا تو اس پر بعض لوگوں نے اشکال کیا ہوگا اور یہ اشکال کرنے والے وہی حضرات ہوں گے جن میں یہ بات معلوم نہیں تھی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نزولِ مائدہ یعنی آیت وصور کے نزول کے بعد مسیح علی الخفین فرمایا ہے۔ چنانچہ حضرت جریر نے فرمایا جب میں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو مسیح علی الخفین کرتے دیکھا ہے تو پھر میں کیوں نہ کروں، اشکال کرنے والوں کے ذہن میں جو بات تھی وہ انھوں نے عرض کی انسان کا ذلت قبل المائدہ حضرت جریر بن عبد اللہ نے اس کا جواب دیا ما سلمت الا بعد نزول المائدہ

یعنی میں تو نزولِ مائدہ کے بعد ہی اسلام لایا ہوں، اور میں نے آپ کو مسیح علی الخفین کرتے جو دیکھا ہے وہ نزولِ مائدہ کے بعد ہی ہے یہاں پر مسلم کی روایت میں ایک زیادتی ہے وہ یہ کہ راوی کہتا ہے وكان یجہد فی هذا الحديث وراى آیت نزول کا نزول غزوہ بنو المصطلق کے ساتھ ہوا اور ایک قول کی بنا پر سند میں ہوا، اور حضرت جریر کا اسلام بہ ماہ رمضان میں ملے ہے۔

۷۔ حدیثنا مسدد بن الحنفیہ ۱۸۲۔ قوله ان النجاشی احدى نجاشی تحقیف جیم کے ساتھ اور یار مشدد و مخفف دونوں طرح منقول ہے ان کا نام احمد بن محمد ہے، اور نجاشی لقب ہے، اور ہر شاہ عیشہ کا لقب نجاشی ہوتا ہے جیسے شاہ فارس کا کسریٰ اور شاہ روم کا قیصر، یہ نجاشی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں اسلام لے آئے تھے لیکن حضور کی خدمت میں حاضری کی نوبت نہیں آئی تھی۔ اور بوقت اسلام انھوں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کی تصدیق کرتے ہوئے فرمایا جیسا کہ ابوداؤد کتاب الجنۃ میں ہے وولانا مانافیه من المملک لا یتیمہ حتی احسن غلبہ، اگر میں اپنے امور سلطنت میں مشغول ہوتا تو البتہ ضرور آپ کی خدمت میں حاضر ہو کر آپ کے نعلین شریفین اٹھا کر غرض حاصل کرتا۔

قوله خفین اسودین سادجین، سادج معرب ہے سادہ کا یعنی غیر منقوش، یا تراویہ ہے کہ ان پر بال نہیں تھے صاف چمڑا تھا یا یہ مطلب ہے کہ وہ خالص سیاہ تھے کوئی دوسرا رنگ شامل نہ تھا۔

قال ابوداؤد هذا ما عقود بہ اهل البصرة یعنی اس حدیث کے تمام رواۃ بصری ہیں لیکن یہ باعتبار اکثر کے صحیح ہے ورنہ بعض رواۃ اس میں غیر بصری بھی ہیں جیسے دہلم بن صالح کوئی ہیں۔

۸۔ حدیثنا احمد بن حنبل ۱۸۳۔ قوله قال بن ابي انت حیت اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں، ایک یہ کہ جب مغیرہ بن شعبہ نے حضور کو مسیح کرتے ہوئے دیکھا اور اس پر اشکال کیا کہ کیا آپ بھول سے مسیح کر رہے ہیں تو اس پر حضور نے فرمایا مجھے بھول نہیں واقع ہو رہی ہے بلکہ تم بھول رہے ہو اس لئے کہ مسیح علی الخفین جائز ہے۔

دوسرا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ آپ ان کو تنبیہ فرما رہے ہیں کہ سوال کا یہ طریقہ نہیں ہے، بخیروں سے اس طرح خطاب نہیں کرنا چاہئے کہ ان کی طرف نسیان کی نسبت کی جائے، یعنی میں نہیں بھولا غسل رطیلین کو بلکہ تم بھلا بیٹھے طریقہ سوال کو۔

بَابُ التَّوْقِیْتِ فِي الْمَسْحِ

(۵)

مسئلہ مترجم بہا مختلف فیہ ہے، جمہور علماء ائمہ ثلاثہ تو قیوت فی المسح کے قائل ہیں اور امام مالکؒ مشہور قول کی بناء پر تو قیوت کے قائل نہیں اور یہی مسلک لیث بن سعد کا ہے، اسی طرح حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں حضرت عمرؓ سے بھی عدم تو قیوت، رسم نقل کیا ہے۔

توقیت فی المسح کی روایات | حافظؒ کہتے ہیں کہ توقیت مسح کے سلسلہ میں امام بخاریؒ نے کوئی روایت ذکر نہیں فرمائی، البتہ امام مسلمؒ نے حضرت علیؓ کی حدیث ذکر فرمائی ہے جس کا مضمون یہ ہے شریح بن ہانی کہتے ہیں میں نے حضرت عائشہؓ سے مسح علی الخنجر کے بارے میں سوال کیا تو انھوں نے فرمایا حضرت علیؓ سے دریافت کرو اس لئے کہ وہ سفر میں حضور کے ساتھ رہتے تھے، شریح کہتے ہیں کہ پھر ہم نے حضرت علیؓ سے اس کے بارے میں سوال کیا تو انھوں نے فرمایا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مسافر کے لئے تین دن تین رات اور مقیم کے لئے ایک دن ایک رات متین فرمایا، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں صفوان بن عثمان کی حدیث مرفوعہ میں بھی اسی طرح توقیت فی المسح مذکور ہے، جس کی تخریج ابن خزيمةؒ نے کی ہے۔

امام ابو داؤدؒ و امام ترمذیؒ نے توقیت فی المسح کے بارے میں خزيمة بن ثابت کی حدیث ذکر فرمائی ہے جس کا مضمون بھی یہی ہے کہ مسافر کے لئے تین دن تین رات اور مقیم کے لئے ایک دن ایک رات ہے، امام ترمذیؒ نے فی الباب کے ذیل میں متعدد صحابہ کی روایات کا حوالہ دیا ہے، اور حاشیہ ابو داؤد میں لکھا ہے کہ توقیت فی المسح کی روایات اٹھارہ صحابہ سے مروی ہیں۔

حدیث خزيمة کی تصحیح اور تضعیف میں محدثین کا اختلاف | جانتا چاہئے کہ خزيمة بن ثابت کی حدیث جس کو مصنفؒ نے باب کے شروع میں ذکر کیا ہے

اس کی تصحیح و تضعیف میں محدثین کا شدید اختلاف ہے، ایک جماعت نے میں ابن حبان، ابن معین، اور ابن قتیبہ العیدؒ ہیں اس کی مطلقاً تصحیح کی ہے اور ایک جماعت نے جس میں امام بخاریؒ، امام بیہقیؒ اور امام نوویؒ ہیں، اس کی مطلقاً تضعیف کی ہے امام نوویؒ نے یہاں تک کہہ دیا اتفقوا علی ضعفہ لیکن حافظ ابن حجرؒ نے اس پر اشکال کیا ہے کہ یہ

اتفاق نقل کرنا صحیح نہیں، اور تیسری رائے اس میں امام ترمذی کی ہے، انہوں نے اس حدیث کو دو طریق سے ذکر کیا ہے، بطریق غنی، و بطریق التیمی، طریق اول نے اعتبار سے تضعیف کی ہے اور طریق ثانی کے اعتبار سے تصحیح کی ہے۔ امام ترمذی کی اس تفریق کا منشا یہ ہے کہ ابراہیم نخعی کے طریق میں انقطاع ہے اس لئے کہ وہ اس کو براہ راست ابو عبد اللہ الجدی سے روایت کرتے ہیں، حالانکہ ان کا ان سے سماع ثابت نہیں اور ابراہیم نخعی نے اس حدیث کو ابو عبد اللہ الجدی سے بواسطہ عمر بن یحیٰی روایت کیا ہے اس لئے وہ طریق انقطاع سے محفوظ ہے۔ اسی لئے امام ترمذی نے اس کی تصحیح فرمائی ہے۔

اور امام بخاری کا وغیرہ نے جو اس کی مطلقاً تضعیف کی ہے خواہ بطریق تیمی ہو یا بطریق غنی سوا اس کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں طریق میں اس حدیث کو ابو عبد اللہ الجدی خیرہ بن ثابت سے روایت کرتے ہیں اور امام بخاری کی رائے یہ ہے کہ جلدی کا سماع خیرہ سے ثابت نہیں، لہذا امام بخاری کے نزدیک یہ حدیث دونوں طریق کے اعتبار سے ضعیف ہوئی۔

اور امام ابو داؤد نے اس حدیث کو اگرچہ دو طریق سے ذکر کیا ہے لیکن ان کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ طریق النخعی و التیمی دونوں میں کوئی فرق نہیں دونوں کی سند ایک ہی ہے، جب کہ جامع ترمذی سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں میں فرق ہے جیسا کہ ابھی گذرا۔

حدیث خیرہ کس کی دلیل ہے؟ | اس کے بعد جانا چاہئے کہ حدیث خیرہ بطریق غنی تو یقیناً توحید فی المسح میں جہور کے مسلک کے مطابق ہے لیکن حدیث خیرہ بطریق التیمی میں ایک علمبان کی بات پیدا ہو گئی ہے وہ یہ کہ اس میں ایک جملہ و لو استؤذناہ لؤاذنا کا اضافہ ہے، یعنی راوی کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے گوسج کی مدت موقت فرمائی لیکن اگر ہم اس مدت میں زیادتی طلب کرتے تو آپ ضرور اضافہ فرماتے، اس جملہ کی وجہ سے یہ حدیث فی الجملہ مسلک جہور کے خلاف ہو رہی ہے، اس کے تین جواب ہیں، اول یہ کہ طریق تیمی میں یہ زیادتی جو ابو داؤد کی روایت میں ہے سنن ترمذی میں نہیں ہے، وہاں دونوں روایتوں کے الفاظ ایک ہیں، لہذا اس کے ثبوت میں تردد ہو گیا، ثانی یہ کہ حرف لؤ تو نفی ہی کے لئے آتا ہے لؤ جتنی لاکڑ متلا اس میں محیی اور اکرام کی سراسر نفی ہے، اسی طرح یہاں پر بھی ہے کہ اگر ہم زیادتی طلب کرتے تو آپ زیادہ فرماتے واذہیں فیس ثانی لٹ یہ کہ یہ غن راوی ہے جواز قبیل حسان و تخمین ہے فلا یعتبر۔

تنبیہ :- بذل میں حضرت کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ترمذی نے حدیث خیرہ کی مطلقاً تصحیح کی ہے لیکن ہم اوپر بتا چکے ہیں کہ امام ترمذی نے صرف ایک طریق کے اعتبار سے اس کی تصحیح کی ہے اور دوسرے طریق کے اعتبار سے تضعیف کیا ہے۔

مدتِ مسح کی ابتداء کب سے معتبر ہے

جاننا چاہئے کہ جمہور علماء ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مسح میں تو قیست ہے اس میں اختلاف ہے کہ مدتِ مسح کی ابتداء کب سے ہوگی، اکثر علماء

اور فقہر شافعیہ کے یہاں مدتِ مسح کی ابتداء روزے پہننے کے بعد جس وقت حدیث لاصحی ہو اس وقت سے ہوگی، اور امام احمد و اوزاعی کے نزدیک جس وقت روزے پہننے کا وقت سے مسح کی مدت شمار ہوگی، یہاں پر تین حالتیں ہیں وقتِ اللبس، وقتِ المسح، وقت الحدیث مذکورہ بالا اختلاف سے معلوم ہوا کہ مدتِ مسح کی ابتداء من وقت المسح ائمہ اربعہ میں سے کسی کے یہاں نہیں ہے البتہ حسن بصریؒ سے مروی ہے، جیسا کہ شامی میں لکھا ہے۔

۲۔ حدیثنا بھی بن معینؒ قولہ عن ابی بن عمارؒ یہ حدیث مالکیہ کی دلیل ہے اس لئے کہ اس سے عدمِ تو قیست فی المسح ثابت ہو رہی ہے کہ جب تک چاہے مسح کر سکتے ہیں، درمیان میں روزے اتارنے کی حاجت نہیں۔

لیکن یہ حدیث ابی بن عمارہ بالاتفاق ضعیف ہے خود امام ابو داؤد نے اس حدیث کی سند میں شدید

ابی بن عمارہ کی حدیث پر کلام اور اس کے جوابات

اختلاف واضطراب ثابت کیا ہے، امام بیہقیؒ اور دارقطنیؒ اور حافظ ابن عبد البرؒ کہتے ہیں اسنادہ ضعیفہ بلکہ امام نوویؒ نے تو لکھا ہے اتفقوا على ضعفه امام نوویؒ کی یہ بات یہاں صحیح ہے اگرچہ باب کی پہلی حدیث یعنی حدیث غریبہ کے بارے میں بھی امام نوویؒ نے یہی فرمایا تھا اتفقوا على ضعفه، لیکن وہاں نوویؒ کی بات قابلِ تسلیم نہیں جیسا کہ مفصلاً گزر چکا، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں وبالجملة الجوز قافی مذکورہ فی الموضوعات میں کہتا ہوں اسی طرح ابن الجوزیؒ نے بھی اس کو موضوعات میں شمار کیا ہے، اس حدیث کی سند میں ایک راوی ہیں عبد الرحمن بن رزین، وہ مجہول ہیں، اسی طرح ان کے شیخ محمد بن یزید اور شیخ الشیخ ابوبکر بن قطل سب مجاہل ہیں۔

جاننا چاہئے کہ اس حدیث ابی بن عمارہ کی جس میں یہ ہے کہ جب تک چاہے مسح کرتے رہو کوئی تحدید نہیں ایک توجیہ اور تاویل بھی کی گئی ہے، وہ یہ کہ مطلب یہ ہے کہ مسح علی الغفین حسب قاعدہ وضابطہ جب تک چاہے کرتے رہو اور وہ ضابطہ وقاعدہ یہ ہے کہ تقیم ایک دن ایک رات اور مسافر تین دن تین رات کے بعد روزے اتار کر پاؤں دھو کر اور پہن لے اور پھر ہمیشہ اسی طرح کرتا رہے اتارتا رہے اور پہنتا رہے، جیسا کہ ایک دوسری حدیث میں ہے الصعیب الطیب وضوء المسلم ولو اثنی عشر سنین یعنی پاک سٹی مسلمان آدمی کے لئے وضو ہے اگرچہ دس سال تک ہو یعنی دس سال تک حسب ضابطہ وقاعدہ عندا حاجت تیمم کرتا رہے، یہ مطلب نہیں کہ ایک ہی تیمم دس سال تک چلتا رہے گا۔

یہ توجیہ تو بہت لطیف ہے لیکن اس کی حاجت اس لئے نہیں کہ یہ حدیث ابی بن عمارہ بالاتفاق ضعیف ہے

باب المسح على الجوزين

(ن)

جوزین کی تعریف اور اقسام میں تفصیل ہے، اور مختلف اقوال ہیں لیکن اتنی بات واضح اور مستحکم ہے کہ خضین کہتے ہیں چمڑے کے موزوں کو، اور جوزین وہ موزے جو چمڑے کے علاوہ دن، سوت یا کتان وغیرہ کے ہوں۔

مسح علی الجوزین میں اختلافِ ائمہ | مسح علی الجوزین اس وقت جائز ہے ان کا نا جلدین اور منقلبت

تاجین اور امام احمد کے نزدیک اگر خضین ہوں تب بھی ان پر مسح جائز ہے اور امام صاحب نے بعد میں اسی قول کی طرف رجوع فرمایا تھا، لہذا اب یہی مساک امام ابو حنیفہ کا ہے، امام مالک کا مسلک ہے ان کا نا جلدین فقط یعنی ان کے یہاں صرف اس وقت جائز ہے جب کہ وہ جلد ہوں اور ادریجے دونوں طرف چمڑا جڑا ہو، اور اگر منقلبت ہے یعنی چمڑا صرف نیچے کی جانب جڑا ہو یا نہ جلد ہو نہ منقلبت یعنی ہوں دونوں صورتوں میں ان کے یہاں مسح جائز نہیں، امام شافعی سے اس سلسلہ میں متعدد روایتیں ہیں، ایک شل مالکیہ کے، دوسری شل حنفیہ کے، اور تیسری روایت ان کی یہ ہے کہ ما یسکن متابعۃ المشی فیہا یعنی جن جوزین کو پہن کر آدمی بغیر جوتے کے ایک دو میل بلا تکلف چل سکتا ہو، اور انہی ان کے یہاں اس قول ہے، اس کا حاصل وہی ہے جو امام احمد اور صاحبین کا ملکہ ہے۔

سواب خلاصہ یہ ہو گیا کہ ائمہ ثلاثہ امام ابو حنیفہ، امام شافعی، امام احمد اور صاحبین کے نزدیک مسح علی الجوزین جائز ہے ان کا نا جلدین اور منقلبت، اور امام مالک کے نزدیک ان کا نا جلدین فقط۔

حدیث عائشہ بن ابی شیبہ الخ۔ قولہ ومسح علی الجوزین والنعین المطلب یہ ہے کہ جوتے پہنے ہوئے مسح علی الجوزین کیا، نعین پر مسح کرنا مقصود نہیں تھا۔

قال ابو داؤد کان عبد الرحمن بن مسعودی امام ابو داؤد فرما رہے ہیں کہ عبد الرحمن بن مہدی بن عبد بن شعبہ کی اس حدیث کو بیان نہیں کیا کرتے تھے ان کو اس کی صحت میں تردد تھا اس لئے کہ حضرت مغیرہ بن شعبہ کی مشہور حدیث میں مسح علی الجوزین مذکور نہیں بلکہ مسح علی النعین منقول ہے۔

لیکن حضرت سہارنپوری نے بذل میں یہ اشکال کیا ہے کہ دونوں حدیثوں میں تعارض ہی کیا ہے، یہ دو حدیثیں الگ الگ ہو سکتی ہیں، ایک وقت میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسح علی النعین فرمایا اور دوسرے وقت میں مسح علی الجوزین فرمایا مغیرہ بن شعبہ نے ان دونوں کو روایت کیا ہے، ہاں! اگر ان دونوں حدیثوں کو ایک ہی واقعہ اور ایک وقت پر محمول کیا جائے تب بیشک یہ بات صحیح ہے کہ مغیرہ بن شعبہ کی مشہور حدیث میں مسح علی النعین ہے

نہ کہ مسیح علی الجورین، پھر آگے حضرت سہارنپوریؒ تحریر فرماتے ہیں کہ امام ترمذیؒ نے اس حدیث منیرہ کی جو مسیح علی الجورین کے بارے میں ہے تصحیح کی ہے، حالانکہ امام ترمذیؒ منیرہ بن شعبہ کی دوسری حدیث مسیح علی النعین کی بھی تخریج کر چکے ہیں، معلوم ہوا کہ امام ترمذیؒ کے نزدیک بھی یہ دو حدیثیں الگ الگ ہیں۔

باب (بلا ترجمہ)

(۳۰)

بعض مرتبہ مصنفین لفظ باب بلا ترجمہ لکھتے ہیں جس کے مختلف اسباب ہوتے ہیں کبھی تو ترجمہ کا مضمون حدیث النبی سے ظاہر ہوتا ہے تو ظاہر ہونے کی وجہ سے چھوڑ دیتے ہیں، اور کبھی تشبیہ اذہان کے لئے ایسا کرتے ہیں، یہاں اس باب پر ترجمہ المسیح علی النعین ہو سکتا ہے، کیونکہ حدیث الباب میں مسیح علی النعین ہی مذکور ہے، لیکن مسیح علی النعین کا اکرار یوں سے کوئی قائل نہیں، البتہ امام طحاویؒ نے ایک قوم کی طرف یہ مذہب منسوب کیا ہے۔

حدیث مسند احمد بن حنبل قال عباد الخبزی اس حدیث میں مصنف کے دو استاد ہیں، مسند شرح السنہ اور عباد بن یحییٰ بن عطاء عن ابیہما تک دونوں کی مسند مشترک اور موافق ہے عن ابیہما کے بعد سند کے الفاظ کیا ہیں اس میں مسند اور عباد کا اختلاف ہو گیا، عباد کے لفظ تو یہ ہیں قال الخبزی اوس بن ابی اوس الشقی قال کی ضمیر عباد کی طرف راجع ہے، یعنی کہا عطاء نے خبر لی اوس بن ابی اوس الشقی، عباد کا مقولہ الشقی پر اگر ختم ہو گیا، رہی یہ بات کہ مسند کے الفاظ کیا ہیں؟ انہوں نے عن یحییٰ بن عطاء عن ابیہما کے بعد سند کیسے بیان کی؟ اگر اسے مصنف نے یہاں تعرض نہیں کیا، ہو سکتا ہے مسند کی روایت میں، خبر فی اوس، کے بجائے حدیثی اوس، ہو یا عن اوس بن ابی اوس ہو

قولہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ متن حدیث ہے اور یہ مسند کے الفاظ ہیں، عباد کے الفاظ آگے آرہے ہیں (ظاہر یہ شبہ ہوتا ہے کہ یہ بھی عباد ہی کے الفاظ ہیں، مگر ایسا نہیں اسے) چنانچہ آگے چل کر مصنف فرماتا ہیں وقال عباد رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

قولہ ولعبید کومسند المیضۃ والکفایت اب مسند کی روایت کے الفاظ یہ ہوئے، ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو ضا و مسیح علی نعلیہ و قد میہ، اور عباد کی روایت کے الفاظ یہ ہوئے، رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اتی علی کفایت قوم فتوخر و مسیح علی نعلیہ و قد میہ، حاصل یہ کہ مسند کی روایت میں کفایت اور میضۃ کا ذکر نہیں بلکہ وہ صرف عباد کی روایت میں ہے، اور مسیح علی النعین والقدیم دونوں کی روایت میں مشترک ہے۔

حدیث الباب کی تشریح و توجیہ | اس حدیث میں مسیح علی النعلین والقہدین مذکور ہے، یہاں پر دو احتمال ہیں ایک یہ کہ مسیح سے مراد غسل ہو، مطلب یہ ہے کہ جوتے پہنے ہوئے غسل قدین فرمایا، اور اس میں کسی قسم کے اشکال کی بات نہیں اس لئے کہ نعلین سے صرف دو قسم والے چپل مراد ہیں جن کو پہنے پہنے آدمی پاؤں دھو سکتا ہے، دوسرا احتمال یہ ہے کہ مسیح کو اپنے ظاہری معنی پر محمول کیا جائے تو اس صورت میں یہ کہا جائے گا کہ یہ منور ہے بلکہ مسیح علی القہدین کی تمام ہی روایات منور ہیں ایک توجیہ یہ ہے کہ مسیح سے مراد مسیح ہی ہے اور قدین سے مراد قدین مجردین نہیں بلکہ مع الجورہین ہیں اس صورت میں حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ آپ نے نعلین پہنے ہوئے مسیح علی الجورہین فرمایا، یہ آخری توجیہ امام غلامی کی ہے وہ فرماتے ہیں الاحادیث بعض بعضها بعضا اور مغیرہ بن شعبہ دابو موسیٰ اشعری کی حدیث میں مسیح علی تجوزہ بیہ و نعلیہ مذکور ہے، لہذا اس حدیث کو بھی اسی پر محمول کیا جائے گا۔

باب کیف المسح

(۲)

معنی مسیح علی النعلین کی کیفیت بیان کرنا چاہتے ہیں، اور کیفیت سے مراد یہ ہے کہ مسیح علی النعلین صرف اوپر کی جانب ہوگا یا اوپر اور نیچے دونوں طرف؟ مسئلہ مختلف فیہ ہے، حنفیہ حنابلہ کے یہاں صرف ظاہر خفین یعنی بالائی حصہ پر ہوگا، اور امام شافعی و امام مالک کے نزدیک خفین کے اعلیٰ و اسفل دونوں حصوں پر ہوگا، اعلیٰ پر بطریق وجوب اور اسفل پر بطور سنت، امام مالک کے نزدیک مسیح علی الاسفل کافی نہیں اور امام شافعی کا بھی قول صحیح ہی ہے، اور تیسرا مذہب امام زہری کا ہے، ان کے نزدیک مسیح علی الاسفل کافی ہو جائے گا، جانتا چاہئے کہ ایک روایت ہمارے یہاں بھی مسیح علی اسفل النعلین کے استقباب کی ہے لیکن یہ روایت مرجوح ہے، کما قال الشافعی۔

پھر دوسرا اختلاف یہاں پر یہ ہے کہ مسیح علی النعلین کی مقدار واجب کیا ہے؟ خفیہ کے نزدیک مقدار ثلثہ اصابع اور امام شافعی کے نزدیک ادنیٰ ما یطلق علیہ اسم المسح، اور امام مالک کے نزدیک اعلیٰ الخف (بالائی حصہ) کا استقباب، اور امام احمد کے نزدیک مقدم الخف کا اکثر حصہ۔

۲۔ عن علی بن ابی الدین بالمرأی انہ اس باب میں معنی تین حدیثیں ذکر فرمائی ہیں، اول مغیرہ بن شعبہ کی حدیث جس میں مسیح علی ظاہر الخفین مذکور ہے دوسرے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی یہ روایت کہ اگر بدن کا مدار صرف غسل اور راستے پر ہوتا تو بجائے ظاہر خفین کے، باطن خفین کا مسح شروع ہوتا، یہ دونوں حدیثیں خفیہ اور حنابلہ کی دلیل ہیں کہ مسیح صرف

خفین کے بالائی حصہ پر ہونا چاہیے۔

آگے چل کر مصنفؒ نے مزید بن شعبہ کی ایک اور حدیث بیان کی جس کے راوی کا تلبیغیہ ہیں اس کے اندر سچ علی ظاہر الخفین و باطن الخفین دونوں مذکور ہے، وہ شافعیہ اور مالکیہ کی دلیل ہے۔

۳۔ قولہ فان ما كنت ادرى باطن القدمين الا الحق بالفضل اس جملہ میں دو احتمال ہیں اول یہ کہ باطن القدمین سے مراد باطن الخفین اور غسل سے مراد سچ ہے اس صورت میں مطلب ظاہر ہے، دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس کو ظاہر پر رکھا جائے قدین سے قدین اور غسل سے غسل ہی مراد لیا جائے تو اس صورت میں مطلب یہ ہو گا میں وضو میں قدین کے پچھلے حصہ کو دھونا زیادہ ضروری سمجھتا تھا نسبت بالائی حصہ کے، لیکن جب میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ صرف ظاہر خفین پر مسح کر رہے ہیں اور باطن خفین پر نہیں کر رہے ہیں تو پھر میرا یہ خیال نہ رہا، میری رائے بدل گئی۔

حضرت علیؑ کے کلام کا مطلب | تمام شراح حدیث نے حضرت علیؑ کے اس کلام میں باطن الخفین سے اسفل الخفین ہی مراد لیا ہے یعنی وہ حصہ جو زمین سے متصل ہوتا ہے، اور شیخ ابن الہمام

کی رائے یہ ہے کہ باطن الخفین سے خفین کا وہ اندرونی حصہ مراد ہے جو جسم سے متصل ہوتا ہے لیکن ظاہر ہے بتفسیر نزاع خفین کے اندرونی حصہ کا سچ کیے ہو سکتا ہے اسی لئے شراح نے اس مطلب کو اختیار نہیں کیا لیکن فی نفسہ شیخ ابن الہمام کی رائے وقت نظر پر مبنی ہے اور ایک لحاظ سے معقول بات ہے اس لئے کہ وضو اور مسح خفین سے مقصود ازالہ حدث ہے نہ کہ ازالہ نجاست و گرد وغبار اور حدث کا تعلق بدن سے ہے لہذا خفین کا جو حصہ بدن سے متصل ہو یہی سچ کا زیادہ مستحق ہے۔

فائدہ ۴۔ حضرت علیؑ کا یہ ارشاد گرامی کہ ہمارے دین اور احکام شرع کا مدار عقل پر نہیں یہ بالکل مجھ ہے لیکن اس کا مطلب یہ بھی نہیں کہ دین اور شریعت کے احکام غلات عقل ہیں، فقہاء اور اصولیین نے بہت سے احکام کو غیر مذکور بالرائی لکھا ہے یعنی بعض احکام شرع ایسے ہیں جن تک ہماری عقل کی رسائی نہیں لیکن غلات عقل ہونے کے قول کی جرأت کسی نے نہیں کی، اس لئے کہ بحمد اللہ ہماری شریعت کے تمام احکام عقل سلیم اور فطرت کے عین مطابق ہیں، اصحاب عقل سلیم کا اولین مصداق حضرات انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام ہیں، ثم الاصل فالاشل۔

خفنیہ خنابلہ کی طرف سے حدیث کے جوابات | ۵۔ حدیث ناموسی بن مروان الخ۔ قولہ مسح علی الخفین واستغنیٰ یہ باب کی آخری حدیث ہے جس

میں سچ علی خفین کے اوپر اور نیچے دونوں مذکور ہے جو شافعیہ اور مالکیہ کے موافق ہے امام ابو داؤد نے اس پر کلام فرمایا ہے وہ یہ کہ ثور بن زید نے اس حدیث کو چار بن حیوہ سے نہیں سنا لہذا یہ حدیث منقطع ہے، اور امام بیہقی نے اس حدیث کی سند میں ایک دوسری علت بیان کی ہے وہ یہ کہ بعض رواۃ نے اس حدیث کو کاتب

مغیرہ سے مرسل نقل کیا ہے چنانچہ ترمذی میں عبداللہ بن المبارک نے اس حدیث کو اس طرح نقل کیا ہے من شریع رجاء قال سئل عن کتاب المغیرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اس میں صحابی یعنی مغیرہ بن شعبہ مذکور نہیں، نیز اس حدیث میں ایک اور جرح ہے وہ یہ کہ کتاب المغیرہ مجہول ہیں لیکن ابن ماجہ کی روایت میں کتاب المغیرہ تعین کے ساتھ مذکور ہے اس طرح عن ویراؤ کتاب المغیرۃ لہذا یہ اشکال تو رفع ہو جائے گا اور دوسرے اشکالات علیٰ حال باقی ہیں شافعی کی جانب سے یہ جواب دیا گیا ہے کہ یہ حدیث گو ضعیف ہے لیکن فضائل اعمال میں حدیث ضعیف پر عمل جائز ہے اس لئے کہ شافعی اسفل خیفین کے مسیح کو صرف سنت اور فضیلت کہتے ہیں، لہذا کوئی اشکال کی بات نہیں۔

فضائل میں حدیث ضعیف پر عمل کے شرائط | ہماری طرف سے حضرت نے بذل میں ملا علی قاری سے نقل کرتے ہوئے یہ جواب دیا ہے کہ حدیث ضعیف پر عمل فضائل اعمال میں اس وقت صحیح ہے جب وہ حدیث ضعیف کسی حدیث صحیح یا حسن کے خلاف نہ ہو، نیز حدیث ضعیف پر عمل ان فضائل اعمال میں ہو سکتا ہے جو دوسرے دلائل سے ثابت ہوں، اور جو حکم ابتدائی ہو وہاں حدیث ضعیف پر عمل فضائل اعمال میں بھی صحیح نہیں، ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ فی نفسہ ایک چیز ثابت ہے اور اس کی کوئی مزید فضیلت کسی حدیث ضعیف سے ثابت ہو رہی ہے تو بیشک وہاں پر حدیث ضعیف مقبر ہو سکتی ہے، اور یہاں یہ اسفل خف کے مسیح کا حکم کسی حدیث صحیح سے ثابت نہیں صرف اس ضعیف حدیث میں مذکور ہے، اگر ہم اسفل خف کے مسیح کو اس حدیث کی بنا پر مان لیتے ہیں تو حدیث ضعیف پر ایک حکم شرعی کی بنا پر لازم آتی ہے بلقضا دیگر حکم ابتدائی کا ثبوت حدیث ضعیف سے لازم آتا ہے۔

نیز علماء نے حدیث ضعیف پر عمل کرنے کے لئے ایک اور قید بھی لکھی ہے، وہ یہ کہ وہ حدیث ضعیف شدید الضعف یا موضوع نہ ہو، اور شدید الضعف کا مطلب یہ ہے کہ اس کی سند میں کوئی راوی ہتم بالکذب یا کثیر الغلط اور متروک نہ ہو۔

بَابُ فِي الْإِنْتِضَاحِ

۱۰۱

انتضاح کے شرائط نے متعدد معنی رکھے ہیں، ۱۔ ابن رسلان کہتے ہیں کہ الانتضاح عند الجہور مراد من الفرج بالنداء

۱۰۱۔ اس مسئلہ پر تفصیل کلام مولانا عبدالحی لکھنوی کی کتاب الابواب العاقلۃ عن الاسئله العشرۃ المتکاملہ میں میری نظر سے گذرا ہے، اسی طرح انہماکین مقدمہ اعلیٰ اس میں بھی اس پر بحث کی گئی ہے۔

بعد الموضوع یعنی دوسرے فارغ ہونے کے بعد دفع و سادس کے لئے شرمگاہ کے مقابل کپڑے پر پانی کا پھیٹا دینا
۲۔ امام نووی فرماتے ہیں قال المحققون هو الاستنجاء بالماء ۳۔ صلی اللہ علیہ وسلم ۴۔ استنجاء بالماء کے وقت
شرمگاہ پر پانی چکانا تاکہ تقاطر کا بالکل انقطاع ہو جائے۔

ترجمۃ الباب میں معنی کی مراد بظاہر معنی اولیٰ ہے اور معنی نے اس باب میں تین حدیثیں ذکر فرمائی ہیں
حدیث اول اور ثانی میں نفع کے ان معانی مذکورہ میں سے بظاہر اولیٰ معنی مراد ہیں اور حدیث ثانی میں ظاہر ہے
کہ دوسرے معنی مراد ہیں اور تادیل کے بعد اس کو بھی اول معنی پر محمول کر سکتے ہیں اور ترمذی کی روایت میں
سن حدیث ثانی ہریرہ ہر نوفا اس طرح ہے جاء فی جہنم فقال یا معتمد اذ اقضات فاستنج۔ یہاں پر اقتضاج کے معنیوں
معنی بلا تکلف مراد ہو سکتے ہیں ۱۔ اے محمد جب آپ وضو سے فارغ ہو جائیں تو کپڑے پر پھیٹا دے لیا کریں ۲۔ جب
آپ وضو کا ارادہ فرمائیں تو اس سے پہلے استنجاء بالماء کر لیا کریں ۳۔ جب آپ وضو فرمائیں تو اعضا پر اچھی طرح
پانی بہائیں اور مروت کچھ اعضا پر اکتفا نہ کریں۔

۱۔ حدیث محمد بن کثیر ۲۔ قولہ من سفیان بن العکم و شقیق اس راوی کے نام میں اختلاف ہے بعض سفیان
بن الحکم کہتے ہیں اور بعض حکم بن سفیان امام ابو حاتم رازی علی بن مدینی اور امام بخاری کی روایت یہ ہے کہ حکم بن سفیان
صحیح ہے۔

قال ابو داؤد و توفیق سفیان جماعۃ اس حدیث کی سند میں رواۃ کا جو اختلاف ہے معنی اس پر تنبیہ فرمایا ہے
یہ وہ یہ کہ سند کے جو آخری راوی ہیں یعنی سفیان بن حکم یا حکم بن سفیان بعض رواۃ نے اس کے بعد سند میں
عن ابیہ کا اضافہ کیا ہے جیسا کہ بعد کی دونوں سندوں میں آ رہا ہے اور بعض نے عن ابیہ نہیں ذکر کیا، معنی
فرماتے ہیں جس طرح سفیان نے اس سند میں عن ابیہ نہیں ذکر کیا اسی طرح ایک جماعت نے اس بات میں سفیان
کی موافقت کی ہے، جماعت کا مصداق جیسا کہ پہلی کے کلام کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے جو بذیل میں مذکور ہے،
ابو عوانہ روح بن القاسم اور جریر بن عبد الحمید میں ان تینوں نے بھی جب اس روایت کو منصور سے ذکر کیا تو عن ابیہ

لہ ردی باللفظ علی مشرۃ او جود کثرت فی البذل من المحافظ وغیرہ و حاصل مافی القام انہم اختلفوا فی التفسیر باسم یا الراوی، فی بعضہم یقولون
سفیان بن الحکم بعضہم الحکم بن سفیان، وقال بعضہم علی الاہتمام یعنی من رجل من ثقیف، والامثال فی ان بعض الرواۃ یقولون بعدہ
عن ابیہ و بعضہم لا، وایضا صحیح الحکم بن سفیان عن ابیہ کا قال ابیہ رازی و علی بن المدینی دا ابو حاتم رازی، و ہل الحکم حبیبہ ؟
قال البخاری لا، وقال ابو زرۃ نعم

کا اضافہ نہیں کیا۔

۲۔ حدثنا اسحق بن اسماعیل الخ۔ قولہ ثنا سفیان۔ جانتا چاہئے کہ پہلی سنہ میں سفیان سے سفیان ثوری مراد ہیں اور اس دوسری سند میں سفیان جو ابن ابی یحییٰ سے روایت کر رہے ہیں، اس سے مراد سفیان بن عیینہ ہیں، اہل امام بیہقی کہتے ہیں سفیان بن عیینہ اس سند میں بھی عن ایسہ کا اضافہ کرتے ہیں جیسا کہ ہماری اس سند میں ہے، اور بھی اضافہ نہیں کرتے، اگر اس سند میں بھی سفیان سے سفیان ثوری مراد لئے جائیں جیسا کہ پہلی سند میں سفیان ثوری مراد ہیں تو مضمون کلام مختل ہو جائے گا کمالا یخفى عنی المفسر، اللہیب۔

بَاب مَا يَقُولُ الرَّجُلُ إِذَا تَوَضَّأَ

(۱۰)

توضہ تین معنی میں استعمال ہوتا ہے، ارادہ الوضوء، شروع فی الوضوء، قرعہ عن الوضوء یہاں پر آخری معنی مراد ہو، اصنف کی غرض اختتام وضو پر جو دعاء مستقول ہے اس کو بیان کرنا ہے، ابتداء وضو میں جو دعاء پڑھی جاتی ہے اس کا باب شروع میں آپکا، اب چونکہ ابواب وضو کے بیان کا خاتمہ ہو رہا ہے اس لئے یہاں اختتام کی دعاء بیان کر رہے ہیں۔

جانتا چاہئے کہ اذعیہ وضو دو طرح کی ہیں، بعض وہ جو بعد الفراغ پڑھی جاتی ہیں، اور بعض وہ جو اثناء وضو میں ہر ہر عضو پر الگ الگ پڑھی جاتی ہیں، جن کو فقہاء دعاء الاعضاء سے تعبیر کرتے ہیں بعد الفراغ کی دعاء یعنی شہادتیں احادیث صحیحہ سے ثابت ہے، ابو داؤد اور ترمذی کے علاوہ صحیح مسلم میں بھی موجود ہے، اور ترمذی کی روایت میں اس دعاء میں اللھم اجعلنی من التوابین، واجعلنی من المتطہرین کی زیادتی ہے جو ابو داؤد اور مسلم کی روایت میں نہیں ہے لیکن اس حدیث ترمذی میں اضطراب ہے۔

معارف السنن میں لکھا ہے کہ اذکار و اذعیہ وضو جو قوی روایات سے ثابت ہیں وہ چار ہیں تین مرفوعاً ثابت ہیں اور ایک موقوفاً علی ابی سعید الخدریؓ۔

۱۔ بسم اللہ والحمد للہ یہ ابتداء وضو میں ہے، علامہ عینیؒ نے اس کو شرح ہدایہ میں طبرانی کے حوالہ سے ذکر کیا ہے۔ (بعض فقہاء نے اس طرح لکھا ہے، بسم اللہ العظیم والحمد للہ شرعی دن الاسلام)

۲۔ وہ دعاء جو حدیث الباب میں مذکور ہے یعنی شہادتیں۔

۳۔ اللھم اغفر لی ذنبی ووسع لی فی داری وبارک لی فی رزقی، رواہ النسائی وابن السنی فی عمل الیوم واللیلۃ

۴۔ سبحانک اللھم وبحمدک لا الہ الا انت وحدک لا شریک لک استغفرک اللھم واتوب الیک رواہ النسائی

فی عمل الیوم واللیلۃ۔

میں کہتا ہوں کہ ابن السنی نے عمل الیوم واللیلۃ میں اذکار و وضو پر تین باب قائم کئے ہیں علی باب التسمیۃ علی الوضوء۔ مایقول بین ظہرائی وضو، یعنی درمیان وضو کی دعا، اس میں انھوں نے صرف ایک دعا اللہم اغفر لی ذنبی الخ ذکر فرمائی ہے۔ باب مایقول اذا فرغت من وضو، اور اس میں انھوں نے دو دعائیں ذکر کی ہیں، اول سبحانک اللہم اوشانی شہادتین۔ حافظ ابن القیم نے ان چار میں سے تین ذکر کی ہیں درمیانی کو نہیں لیا۔

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ بعض کتب حنفیہ وشافعیہ جیسے طحاوی روضۃ المحتاجین اور انوار ماطہ وغیرہ میں دعاء الاعضاء کے نام سے

اعضاء وضو کی ادعیہ کی بحث

ہر ہر عضو کی الگ الگ دعائیں لکھی ہیں روضۃ المحتاجین کا مضمون لکھا ہے کہ یہ دعائیں تالیخ ابن حبان وغیرہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے متعدد طرق سے منقول ہیں، یہ روایات اگرچہ ضعیف ہیں لیکن فضائل اعمال میں حدیث ضعیف پر عمل جائز ہے، اور علامہ طحاوی فرماتے ہیں کہ ان ادعیہ کو بجائے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت کرنے کے سلف صالحین کی طرف منسوب کرنا زیادہ اولیٰ ہے، نیز انھوں نے لکھا ہے کہ حافظ ابن حجرؒ سے ان دعاؤں کے بارے میں سوال کیا گیا تو حافظ صاحب نے فرمایا یہ مرفوعاً ثابت نہیں۔

میں کہتا ہوں کہ حافظ ابن القیم، ابن العربی، ابن دقیق العید اور امام نوویؒ نے کتاب الاذکار میں لکھا ہے کہ اشعار وضو کی دعائیں بے اصل ہیں بلکہ ابن دقیق العیدؒ نے لکھا ہے۔ بحسب الاقتصار علی الواسد کہ جو دعائیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہیں ان ہی پر اکتفا کرنا چاہئے میں کہتا ہوں کہ یہ ابن دقیق العیدؒ کی اپنی رائے ہے، ورنہ جو فقہاء قائل ہیں وہ بھی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ ان ادعیہ کو مسنون ہونے کی نیت سے نہ پڑھا جائے بلکہ مستحب السلف ہونے کی حیثیت سے، ہمارے حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ حاشیہ بذل میں تحریر فرماتے ہیں کہ ان ادعیہ کو بے اصل نہیں کہا جاسکتا، یہ محض ہے کہ ان کے ثبوت میں ضعف ہے، مولانا عبدالحی صاحب نے سعابہ میں ان ادعیہ پر بحث فرمائی ہے اور ان کی اصل لکھی ہے، احقر عرض کرتا ہے کہ علامہ طحاویؒ کی بات بہت موزوں اور معتدل ہے کہ ان ادعیہ کو مسنون نہ قرار دیا جائے بلکہ مستحب العلماء سمجھتے ہوئے ان کو پڑھا جائے۔

حدثنا احمد بن سعيد الهمداني الخ۔ قوله: هذا ما انفقنا نأوي الرعاية

مضمون حدیث

مضمون حدیث یہ ہے کہ عقبہ بن عامرؒ فرماتے ہیں کہ ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ شریعت زمانہ میں (فتوحات سے پہلے) اپنے خادم خود ہی تھے تو کہ چاکر اس وقت ہمارے پاس نہیں تھے، اپنے اونٹوں کو باری باری خود ہی چرایا کرتے تھے ایک مرتبہ کی بات ہے کہ جب میرے چرانے کی باری تھی میں اونٹوں کو شام کے وقت چراگاہ سے لے کر واپس لوٹا تو آبادی میں پہنچ کر دیکھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کو وعظ

فرما رہے ہیں، آگے مضمون حدیث ظاہر ہے۔

قوله فتحت له ابواب الجنة الثمانية اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جنت کے آٹھ دروازے ہیں، حالانکہ دوسری احادیث میں جنت کے دروازوں کی تعداد اس سے بہت زیادہ آئی ہے۔ اس کے دو جواب ہیں، ایک یہ کہ یہاں پر منّ مقدر ہے اسی من ابواب الجنة الثمانية جیسا کہ ترمذی کی۔ البتہ ممکن ہے، دوسرا جواب وہ ہے جو کوکب میں لکھا ہے، وہ یہ کہ دروازے دو طرح کے ہوتے ہیں ایک داخلی و باہر دہلی اور ایک بیرونی یعنی صدر دروازے اور پچھلے، تو یہاں پر صدر دروازے مراد ہیں ہو سکتا ہے وہ صرف آٹھ ہی ہوں جیسا کہ جنہم کے بابے میں آتا ہے کہ اس کے اندر سات دروازے ہیں۔

علماء نے ان آٹھ دروازوں کے نام بھی لکھے ہیں، باب الایمان، باب الصلوٰۃ، باب الصیام و اس کا دوسرا نام باب الریان بھی ہے) باب الصدقة، باب الکافین، باب الرافضین، باب الجہاد، باب التوبة، مطلب یہ ہے کہ جس شخص میں ان اعمال میں سے جس عمل کا غلبہ ہو گا وہ اسی دروازے سے داخل ہو گا۔

قوله ثمر نفع نظره الى السماء اس سے معلوم ہوا کہ وضو کے بعد شہادتین پڑھتے وقت نظر آسمان کی طرف اٹھانا چاہئے، بہت سے فقہار نے بھی اس کی تصریح کی ہے۔

بَابُ الرَّجُلِ يَصَلِّي الصَّلَاةَ بَوْضُوءٍ وَاحِدٍ

(۵)

اس باب کا مقابل باب الرجل يحدّ الوضوء من غير حدّ بشرط شرع ابواب وضو میں گزر چکا ہے۔

مسئلۃ الباب میں اقوال علماء | مسئلہ مترجم بہا میں چار قول ہیں بعض صحابہ اور تابعین سے عبد اللہ بن عمر، ابو موسیٰ اشعری، عبیدہ سلمانی اور سعید بن المسیب سے

منقول ہے کہ وضو نکل صلوٰۃ مطلقاً واجب ہے، اور ظاہر یہ شدید کہتے ہیں وضو نکل صلوٰۃ صرف متعین کے حق میں واجب ہے، اور ابراہیم نخعی فرماتے ہیں ایک وضو سے صرف پانچ نمازیں پڑھ سکتے ہیں اس کے بعد عادتہ وضو ضروری ہے اور جہور علماء ائمہ اربعہ فرماتے ہیں کہ ایک وضو سے جتنی چاہیں نمازیں پڑھ سکتے ہیں جب تک حدّ الاحق نہ ہو۔

۱۔ حدّ ثنائی محمد بن عیسیٰ نے۔ قوله عن عمرو بن عامر البجلي، جاتا چاہئے کہ عمرو بن عامر وہ ہیں ایک البجلي اور ایک الانصاری، یہاں پر البجلي کی تصریح ہے، اور اس کے باقی ترمذی میں الانصاری کی تصریح ہے لیکن یہاں ابو داؤد میں آگے آ رہا ہے ہوا ابو اسد بن عمرو (یہ ابو اسد کثیف نہیں ہے بلکہ اضافی معنی مراد ہیں) مطلب یہ ہے کہ یہ عمرو بن عامر وہ ہیں جن کے بیٹے کا نام اسد ہے، اس کا اتفاق تاؤہی ہے کہ یہ بجلي ہوں، اس لئے کہ اسد عمرو بن عامر بجلي

ہی کے بیٹے ہیں نہ کہ انصار کے۔

راوی سند عمرو بن عامر کی تحقیق | لیکن حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں یہ تحقیق فرمائی ہے کہ یہ عمر دین عامر الانصاری ہیں جیسا کہ ترمذی میں ہے

بجلی نہیں، اس لئے کہ تقریباً التذیب میں عمر دین عامر کے نام پر تہیز کی علامت لکھی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ صحابہ سستہ کے راوی نہیں، اور عمر دین عامر الانصاری پر جماعت کی علامت لکھی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ صحابہ سستہ کے راوی ہیں، تیر عمر دین عامر بجلی طبقہ سادہ کے ہیں اور انصاری طبقہ خامسہ کے طبقہ خامسہ کے رواقہ وہ کہلاتے ہیں جنہوں نے ایک دو صحابہ کو دیکھا ہوا اور طبقہ سادہ کے رجال وہ ہیں جن کا تعلق کسی صحابی سے ثابت نہیں، اور یہاں پر عمر دین عامر لوں کہہ رہے ہیں کہ میں نے انس بن مالک سے سوال کیا، لہذا یہ عمر دین عامر طبقہ سادہ کے نہیں ہو سکتے بلکہ طبقہ خامسہ کے ہیں، اور وہ الانصاری ہیں نہ کہ انجلی۔

۲- قولہ صلی یوم الفقیہ خمس صلوات بوضوء واحد یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ والے روز پانچوں نمازیں ایک ہی وضو سے ادا فرمائیں اور مسیح علیٰ الخفین بھی فرمایا، اس پر حضرت عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ میں نے آج آپ کو ایسا کام کرتے دیکھا جس کو آپ اس سے پہلے نہ کرتے تھے، آپ نے فرمایا میں نے قصد الیسا کیا۔

ظاہر یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کی مراد اس کام سے صلوات خمسہ کو ایک وضو سے ادا کرنا ہے، مسیح علیٰ الخفین سے سوال متعلق نہیں اس لئے کہ مسیح علیٰ الخفین تو آپ اسفار میں عام طور سے کرتے ہی تھے، آپ نے فرمایا میں نے قصد الیسا کیا تاکہ معلوم ہو جائے کہ تجدید وضو ضروری نہیں۔

یہاں پر ایک سوال ہے وہ یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس سے پہلے ہر نماز کے لئے جو وضو فرماتے تھے وہ وجوباً تھا یا استحباباً؟ امام طحاویؒ فرماتے ہیں اس میں دونوں احتمال ہیں ایک یہ کہ آپ وضو لکل صلوة بطریق وجوب فرماتے ہوں، اور پھر یہ وجوب فتح مکہ کے دن منسوخ ہو گیا، ہوا اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ آپ وضو لکل صلوة استحباباً فرماتے ہوں اور پھر فتح مکہ کے روز آپ نے بیان جواز کے لئے اس کو ترک فرمایا، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ احتمال ثانی اقرب الی الصواب ہے، اس پر علامہ شوکانیؒ نے اضافہ فرمایا کہ عبداللہ بن حنظلہ کی حدیث (جو ابوداؤد میں تباب النساء میں پہلے گزر چکی ہے) اس سے احتمال اول کی تائید ہوتی ہے، کیونکہ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شروع میں آپ پر وضو لکل صلوة واجب تھی، لیکن امام طحاویؒ کا یہ کہنا اس کا نسخ فتح کے روز ہوا صحیح نہیں، بلکہ نسخ اس سے پہلے غزوہ خیبر کے سفر میں ماننا چاہئے گا جیسا کہ سید بن النعمان کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے، جس کا مضمون یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں ہم غزوہ خیبر کے سفر میں حضور کے ساتھ تھے جب آپ مقام مہبار پر پہنچے جو کہ خیبر کے قریب ہے تو

وہاں آپ نے نماز عصر اور اس کے بعد پھر نماز شرب ایک ہی وضو سے ادا فرمائی، اور یہ واقعہ فتح مکہ سے ایک سال پہلے کا ہے۔

بَاب فِي تَفْرِيقِ الْوُضُوءِ

(۳)

تفریق سے مراد ترک موالاة ہے یعنی اعضاء وضو کے غسل میں تفریق کرنا۔

موالاة فی الوضوء میں مذاہب ائمہ | یہ گزشتہ ابواب میں آچکا کہ مالکیہ کے یہاں موالاة فی الوضوء واجب اور شرط صحت وضو ہے، اگر کوئی شخص عمداً تفریق کرے تو اس کی وضو باطل ہے، البتہ نسیان کی صورت میں معاف ہے اور کتب مالکیہ میں موالاة کو فوراً سے بھی تعبیر کیا گیا ہے اسی طرح حنابلہ کے یہاں بھی موالاة فرض ہے ان کے یہاں نسیان سے بھی ساقط نہیں ہوتی، اور حنفیہ کے نزدیک موالاة صرف سنت ہے، امام شافعی کے دونوں قول ہیں، ابن رسلان فرماتے ہیں امام شافعی کے قول قدیم میں موالاة واجب ہے اور اجماع الروایتین میں احمد بھی یہی ہے، اور قول جدید امام شافعی کا اور روایت ثانیہ امام حسنہ کی مثل منصفیہ کے ہے (کنانی ہاشم البذل)

۱۔ حدیث شاعرون بن معروف مرفوعہ قولہ امر جہم فاحسن، حاصل مضمون یہ ہے کہ ایک شخص نے حضور کے سامنے وضو کیا، اور اس کے پاؤں کا کچھ حصہ خشک رہ گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے ارشاد فرمایا ارجع فاحسن وضو کیا یعنی جاؤ اپنی وضو کو درست کرو، حضرت سہارنپوریؒ بڈل میں تحریر فرماتے ہیں احسان وضو کی شکل یہ ہے کہ جو کچھ خشک رہ گیا ہے اس کو تر کر لیا جائے، پس اس سے غسل اعضاء میں تفریق کا جواز ثابت ہو گیا۔ امام خطابی شافعی اور ابن بطال مالکی نے اس حدیث سے وجوب موالاة پر استدلال کیا ہے۔

حدیث الباب سے وجوب موالاة پر استدلال درست نہیں | لیکن امام نوویؒ نے ان کے استدلال کو رد فرمایا ہے، اور یہ لکھا ہے کہ یہ استدلال کم از کم ضعیف ورنہ باطل ہے اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جو احسان وضو کا حکم فرمایا ہے اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں، ایک یہ کہ استیناف وضو کیا جائے، دوسرے یہ کہ بقناصہ خشک رہ گیا ہے اس کو تر کر لیا جائے، اذاجار الاحتمال بطل الاستدلال، ہاں اگر آپ اعادہ وضو کا حکم فرماتے تب استدلال صحیح تھا اگرچہ اس وقت بھی یہ احتمال ہے کہ اعادہ کا حکم بطریق استیجاب ہو نہ بطریق وجوب۔

۳۔ حدیث حبیب بن شوح مرفوعہ قولہ فامرہ ان یعید الوضوء اس حدیث میں آپ نے اعادہ وضو کا حکم فرمایا

جس سے بظاہر قائلین موالاة کی تائید ہوتی ہے، لیکن اول تو یہ حدیث ضعیف ہے اس لئے کہ اس کی سند میں بقیہ بن الولید راوی ہیں جو حجت نہیں، ابو شہر غسانی ان کے پاسے میں فرماتے ہیں احادیث بقیہ بلیت بقیہ فس منها عنی بقیہ تیز وہ مدلس ہیں، اور یہاں بطریق عنہ روایت کر رہے ہیں، اس کے علاوہ یہ بھی احتمال ہے کہ اعادہ وضوء کا حکم آپ نے بطریق استحباب فرمایا ہو۔

جو حضرات وجوب موالاة کے قائل نہیں وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے آیت وضوء میں صرف غسل اعضاء اور مسح راس کا حکم فرمایا ہے، اس میں موالیات کا کہیں ذکر نہیں، نیز امام بیہقی نے ابن عمر کا ایک اثر صحیح ذکر کیا ہے کہ ایک مرتبہ انھوں نے بازار میں وضوء کی اور صرف غسل وجہ دیدین اور مسح راس کیا، اور نماز جنازہ پڑھانے کے لئے مسجد میں تشریف لے گئے، وہاں پہنچ کر جملہ حاضرین کے سامنے مسح علی الخفین کیا، جب کہ وضوء خشک ہو چکی تھی اور اس پر حاضرین میں سے کسی نے کلمہ نہیں کی۔ (منہل)

خلاصہ یہ کہ اس باب میں مصنف نے تین حدیثیں ذکر فرمائی ہیں، تیوں کا احادیث الباب کا خلاصہ | مضمون مشترک ہے کہ ایک شخص وضوء کرنے کے بعد وضوء کی خدمت میں حاضر ہوئے اور ان کے پاؤں کا ایک حصہ ناخن کے برابر خشک رہ گیا تھا، ان تین احادیث میں سے پہلی اور دوسری حدیث میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کو احسان وضوء کا حکم فرمایا، ظاہر ہے کہ ان دو حدیثوں سے تو موالیات پر استدلال صحیح نہیں، اور تیسری حدیث میں البتہ آپ نے اعادہ وضوء کا حکم فرمایا، اس کا جواب ہم دے چکے ہیں۔

باب اذا شاع فی الحدث

(۵۰)

لوا قضا وضوء کی ابتداء | جانتا چاہئے کہ باب سابق یعنی باب تفویق الوضوء تک احکام و مسائل وضوء مصنف کی ترتیب کے مطابق پورے ہو گئے، اب مصنف کا مقصود لوا قضا وضوء کو بیان کرنا ہے، جس کی ابتداء اس سے لگنے باب الوضوء من القبلة سے ہو رہی ہے گویا وہ لوا قضا وضوء کا پہلا باب ہے، اور یہ باب بطور تمہید اور توطئة کے ہے اس لئے کہ خشک فی الحدث میں دونوں جہتیں ہیں، ناقض ہونے کی بھی اور ہونے کی بھی، گویا یہ ادنیٰ درجے کا ناقض ہے اس لئے مصنف اس باب کو شروع میں لائے ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ہوا کرتی ہے، اس کتاب کے ابواب بہت بہت اور قابل تعریف ہیں، اللہ در المصنف۔

جانتا چاہئے کہ حدث کے لغوی معنی تجد وکین وجود بعد العدم کے ہیں اور شرعاً حدث نام ہے اس حالت کا جو ناقض طہارت ہو، اس کی جمع اعداد شأتی ہے جسے سبب کی جمع اسباب۔

مسئلہ الباب میں مذاہب ائمہ | مسئلہ الباب مختلف فیہ ہے جمہور علماء ائمہ ثلاثہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر کسی شخص کو پہلے سے بالیقین طہارت حاصل ہے اور اس کے بعد زوال طہارت میں تردد اور شک واقع ہو رہا ہے تو یہ کچھ مضر نہیں، البتہ لا یزول الا بشئ یعنی یقینی بات کو یقین ہی ختم کر سکتا ہے، امام مالک کی اس میں مختلف روایات ہیں، ایک مثل جمہور کے، دوسری روایت یہ ہے کہ شک فی الحدیث مطلقاً ناقض ہے، تیسری روایت یہ ہے کہ اگر خارج صلوٰۃ شک واقع ہو تب تو ناقض ہے لہذا بغیر احادیث وضو کے نماز نہ شروع کرے اور اگر داخل صلوٰۃ شک طاری ہو تو پھر ناقض نہیں اور یہی مذہب ہے حسن بصری کا۔

داخل صلوٰۃ اور خارج صلوٰۃ میں فرق کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ حدیث میں فی الصلوٰۃ کی قید مذکور ہے اور دوسری وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر داخل صلوٰۃ شک فی الحدیث کو ناقض قرار دیا جائے تو اس سے ابطال عمل لازم آتا ہے، اور یہ لا یتطوّر انما للکفر کے خلاف ہے اور خارج صلوٰۃ میں یہ غرابی لازم نہیں آتی لہذا وہاں شک فی الحدیث کو ناقض قرار دیا جائے گا، لیکن حافظ ابن حجر نے مالکیہ کے اس استدلال پر اعتراض کیا ہے کہ ابطال عمل تو اس وقت لازم آئے گا جب شک فی الحدیث کی حالت میں صحت صلوٰۃ کو تسلیم کیا جاسے اور صحت صلوٰۃ اس وقت ہو سکتی ہے جب شک فی الحدیث ناقض وضو نہ ہو، سو اگر شک فی الحدیث فی الواقع ناقض نہیں تو خارج میں بھی ناقض نہ ہونا چاہئے، اور اگر فی الواقع ناقض وضو ہے تو ابطال عمل کہاں۔

۱۔ حدیث شافعیہ بن سعید الخ۔ قولہ عن عبدہ یعنی سعید بن السیب اور عباد بن تیم دو روایت کرتے ہیں عباد سے بن کا نام عبداللہ بن زید بن عامر ہے۔

قولہ شکی الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم الرجل یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس شخص کے بارے میں دریافت کیا گیا جو نماز کی حالت میں کچھ محسوس کرے مثلاً بطریق شک دوہم کے خروج ریح وغیرہ تو آپ نے فرمایا یہ شخص نماز سے نہ ہٹے جب تک اپنے کان سے ریح کی آواز نہ سنے یا ناک سے بدبو نہ محسوس کرے، کان اور ناک سے محسوس ہونا جو نہ ذریعہ ہے حصول یقین کا اس لئے آپ نے اس کو ذکر فرمایا، ورنہ مقصود حصول یقین ہے خواہ وہ جیسے بھی حاصل ہو۔

حدیث میں فی الصلوٰۃ کی قید سے بعض مالکیہ نے استدلال کیا کہ یہ حکم یعنی شک کا ناقض ہونا داخل صلوٰۃ کے ساتھ خاص ہے خارج صلوٰۃ میں اگر شک واقع ہو تب پھر یہ حکم نہیں۔

جانتا چاہئے کہ یہ لفظ عن عبدہ شکی یہاں پر اور اسی طرح سلم کی روایت میں بصیغہ مجہول وارد ہے اور الرجل نائب فاعل ہونے کی وجہ سے مرفوع ہوگا، فاعل شکایت کون ہے؟ اس روایت سے کچھ معلوم نہیں ہوتا

لیکن بخاری کی روایت سے اشارۃً اور ابن خزیمہ کی روایت سے مراحۃً معلوم ہوتا ہے کہ فاعل یہی علم عباد ہیں جو سند میں مذکور ہیں، امام نوویؒ فرماتے ہیں فاعل معلوم ہونے کے بعد بھی اس لفظ شکی کو بعینہً معروف نہیں پڑھ سکتے، علامہ عینیؒ نے امام نوویؒ کے کلام کی تردید کرتے ہوئے فرمایا کہ فاعل معلوم ہونے کی صورت میں اس کو معروف پڑھ سکتے ہیں، اور ضمیر فاعل راجع ہوگی عم عباد کی طرف اس لئے کہ اس کا فاعل ہونا معلوم ہو گیا، حضرت نے بذل میں یہ ساری بات نقل فرمانے کے بعد سکوت فرمایا ہے لیکن واضح رہے کہ امام نوویؒ کی بات درست ہے عینی کی تردید صحیح نہیں، وجہ اس کی یہ ہے یہ لفظ سلم اور ابو داؤد کی روایت میں شکی یار کے ساتھ لکھا ہے اور اس صورت میں اس کو مجہول پڑھنا متعین ہے، اس لئے کہ ناقص واوی ہونے کی وجہ سے شکی فعل مجہول یار کے ساتھ اور شکی فعل معروف الف کے ساتھ لکھا ضروری ہے جس طرح دعاء عفا فعل معروف الف کے ساتھ لکھا جاتا ہے، اور جب فعل مجہول ہوں گے تو یار کے ساتھ لکھے جائیں جیسے دینی وغنی اسی طرح یہ لفظ شکی بھی ہے البتہ زمانی فعل معروف بھی یار کے ساتھ لکھا جائے گا اس لئے کہ یہ ناقص یا ئی ہے، علامہ یہ کہ فاعل متعین ہونے کے بعد ہی لفظ شکی یہاں پر مجہول ہی پڑھا جائے گا نہ کہ معروف، کذا اخذہ العلامة، السدی فی حاشیۃ النشاف، وھکذا سمعت من شیخی مولانا احمد اسعد اللہ رحمہ اللہ۔

۲۔ حدیثا موسیٰ بن اسماعیل الی۔ قولہ من وجد حركۃ فی دبرہ اس مقام کے مناسب ایک اور مسئلہ ہے، وہ یہ کہ ریح القبیل ناقض ہے یا نہیں؟ مسئلہ مختلف فیہ ہے، شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں ناقض ہے، اور مالکیہ کے یہاں ناقض نہیں، اور حنفیہ کے یہاں دونوں روایتیں ہیں امام عسکریؒ کہتے ہیں ناقض ہے اور امام کرخیؒ کہتے ہیں ناقض نہیں۔

قولہ حتی یسبح صوتا از بعد ریغایہ ہم پہلے بھی بتا چکے ہیں کہ سماع صوت اور وجدان ریح کنایہ ہے حصول یقین سے یعنی جب تک ریح خارج ہونے کا یقین نہ ہو اس وقت تک شخص دبر میں سرسراہٹ اور حرکت ہونے سے وضو باطل نہ ہوگی، چونکہ سماع صوت اور وجدان ریح حصول یقین کا ذریعہ اور سبب ہیں اس حیثیت سے ان کو ذکر کیا ورنہ لازم آئے گا کہ جو شخص اٹھ اور انشم ہو اس کی کبھی خرد ریح سے وضو نہ ٹوٹے۔

۳۔ اس لئے کہ بخاری شریف میں یہ لفظ الف کے ساتھ اس طرح وارد ہے عن عبد اللہ شکالہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الرجل اس کا فعل معروف ہونا متعین ہے۔
۴۔ امم بہرہ اور انشم جس کی قوت شامہ ضائع ہو گئی ہو۔

باب الوضوء من القبلة

(۳)

یہاں سے نواقض وضوء کا بیان شروع ہو رہا ہے، اس دنیا میں کسی حالت کو دوام اور بقا نہیں، ہر کالے را
زوالے قبلہ، یعنی قبلۃ الخمرۃ سے مراد مسمرۃ ہے، مسمرۃ ناقض وضوء ہے یا نہیں؟ یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے، شافعیہ
کے یہاں مطلقاً ناقض ہے، اور حنفیہ کے یہاں مطلقاً ناقض نہیں، مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں تفصیل ہے، اگر مسمرۃ
شہوت کے ساتھ ہو تو ناقض وضوء ہے ورنہ نہیں۔

درامین یہ مسئلہ قرآن کریم میں آیت تیمم اوجاء احدہما من الماء
اولستہ النساء میں مذکور ہے، اس میں دو قراتیں ہیں، ایک لستم
النساء باب مجرد سے، دوسرے لستم النساء باب مقاطعة سے

مرسمرۃ کے ناقض وضوء ہونے کا
مسئلہ قرآن میں مذکور ہے یا نہیں

امام شافعی فرماتے ہیں کہ لیس اپنے معنی حقیقی یعنی لیس بالید پر محمول ہے اور اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مسمرۃ ناقض
وضوء ہے، اور احناف کہتے ہیں کہ لیس جماع مراد ہے اس لئے کہ رئیس المفسرین حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے اس
کی تفسیر جماع ہی کے ساتھ کی ہے اور علمائے لکھا ہے حضرت ابن عباسؓ کی تفسیر دوسروں پر رائج ہے، نیز اس آیت
میں دوسری قرات لستم وال اس سے حنفیہ کے معنی کی تائید ہوتی ہے لہذا اگر لستم والی قرات لیس بالید کے معنی
کے زیادہ قریب ہے تو لستم والی قرات اقرب الی معنی الجا ہے جیسا کہ ابو جرحہ صامی رازیؒ نے تحریر فرمایا ہے۔

تیز حنفیہ نے آیت کو جس معنی پر محمول کیا ہے اس میں زائد افادیت ہے اس لئے کہ اس سے معلوم ہوتا ہے
کہ جس طرح حدیث اصغر میں تیمم شروع ہے اسی طرح حدیث اکبر میں بھی شروع ہے بخلاف شافعیہ کی تفسیر کے کہ اس سے
تیمم جنب کا حکم معلوم نہیں ہوتا، نیز حنفیہ کی تائید احادیث الباب سے بھی ہو رہی ہے اس لئے کہ اہل احادیث سے
بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ مسمرۃ ناقض وضوء نہیں، حنفیہ کے مسلک میں حدیث اور آیت کے درمیان تعارض ہے
سلاستی ہے، اور شافعیہ کی تفسیر حدیث الباب کے معارض پڑ رہی ہے اسی لئے شافعیہ حضرات حدیث الباب کی
تضعیف یا تاویل کے درپے ہیں جیسا کہ آگے معلوم ہو جائے گا۔

حضرات مالکیہ اور حنابلہ نے اس آیت اور احادیث کے تعارض کو رفع کرنے کے لئے ایک دوسری شکل اختیار
فرمائی وہ یہ کہ مسمرۃ اگر شہوت کے ساتھ ہے تب تو ناقض ہے ورنہ نہیں لہذا آیت شریفہ
میں لیس سے مس بال شہوت مراد ہے اسی لئے اس کو ناقض وضوء قرار دیا ہے اور حدیث میں مس سے مس بلا شہوت
مراد ہے اسی لئے وہ ناقض وضوء نہیں ہوا۔ قال ابوہریرۃ وہو مرس

حدیث الباب پر مصنف کا نقد

جاننا چاہئے کہ تقبیل مرآۃ کے سلسلہ میں حضرت عائشہؓ کی جو حدیث ہے اس کو مصنف نے دو طریق سے ذکر فرمایا ہے، ایک بطریق ابراہیم تیمیمیؒ، آئندہ دوسرے بطریق حبیب بن ثابت عن عروہ، اور ہر دو طریق پر مصنف نے کلام فرما کر حدیث کو ضعیف قرار دیدیا۔ طریق اول پر کلام یہ ہے کہ یہ حدیث منقطع ہے، اس لئے کہ اس کو ابراہیم تیمیمیؒ عائشہؓ سے روایت کر رہے ہیں حالانکہ تیمیمیؒ کا سماع عائشہؓ سے ثابت نہیں ہے، ہمارے طریق سے اس کا جواب یہ ہے کہ انقطاع صرف اس طریق میں ہے، اس کے علاوہ دوسرے بعض طرق انقطاع سے سالم ہیں چنانچہ یہ روایت دارقطنی میں موجود ہے اور اس کی سند میں ابراہیم تیمیمیؒ اور عائشہؓ کے درمیان واسطہ مذکور ہے عن ابی اھیم النبی عن ابیہ عن عائشہؓ یہ طریق انقطاع سے سالم ہے۔

۲۔ قول حدثنا الاعمش عن حبیب بن ثابت عن عروہ یہ حدیث عائشہؓ کا دوسرا طریق ہے اس کے بارے میں مصنف فرماتے ہیں، قال ابوہ اؤد دھکن ذرا ذرا وعبدا الذمید عن الاعمش یعنی دیکھنے نے جس طرح اس حدیث کو اکٹس سے نقل کیا اسی طرح زائدہ اور عبد الحمید نے نقل کیا، مطلب یہ ہے کہ درکن کی روایت میں جس طرح عروہ غیر منسوب، واضح ہوا ہے اسی طرح ان دونوں کی روایت میں بھی واضح ہوا ہے۔

اس کے بعد مصنف نے اس حدیث کو اکٹس سے ایک اور طریق سے ذکر کیا ہے ثنا عبد الرحمن بن معمر قال ثنا الاعمش اس میں تصریح ہے اس بات کی کہ یہ عروہ عروہ بن الزبیر نہیں بلکہ عروہ المزنی ہیں اور آگے چل کر بھی مصنف نے بعض ائمہ حدیث کے کلمات نقل کر کے یہی ثابت کرنا چاہا ہے کہ یہ عروہ عروہ المزنی ہیں، اور عروہ المزنی بالاتفاق مجہول ہیں، لہذا پہلے طریق پر تو یہ کلام ہوا کہ وہ مرسل یعنی منقطع ہے، اور اس دوسرے طریق پر یہ کلام ہوا کہ اس میں عروہ المزنی ہیں جو بالاتفاق مجہول ہیں، لہذا حدیث الباب جو ضعیف کا مستند ہے وہ ثابت نہیں۔

قال ابوہ اؤد قال یحییٰ بن سمید انقطاع الرجل المصنف کہتے ہیں کہ یحییٰ بن سمید قطان نے ایک شخص سے کہا (اس شخص سے مراد علی بن یحییٰ شیخ بخاری ہیں) کہ میری طرف سے لوگوں سے کہدو کہ اکمش کی یہ حدیث (حدیث الباب) اور وہ دوسری حدیث جو مستحاضہ کے بارے میں ہے جس میں یہ ہے انها متوضا لعل صلوۃ میرے نزدیک یہ دونوں حدیثیں غیر معتبر اور لاشیء کے درجہ میں ہیں (یہ دوسری حدیث آگے ابواب الاستحاضہ میں باب من قال یقتل من طہر الی طہر میں آرہی ہے)

یہ دونوں حدیثیں کیوں غیر معتبر اور لاشیء محض کے درجہ میں ہیں؟ اس کی وجہ مصنف آگے سفیان ثوریؒ سے نقل کرتے ہیں وروی عن الثوری انہ قال الم یعنی سفیان ثوریؒ فرماتے ہیں حبیب بن ابی ثابت جب بھی روایت کرتے ہیں عروہ المزنی ہی سے روایت کرتے ہیں یعنی عروہ بن الزبیر سے روایت نہیں کرتے لہذا حدیث الباب

میں جو عروہ ہیں وہ عروہ المزنی ہوئے اور وہ بالاتفاق ضعیف و مجہول ہیں۔

مصنف کی رائے تو یہی ہے کہ حدیث الباب میں عروہ سے عروہ المزنی مراد ہیں لیکن سفیان ثوری نے جو قاعدہ کلیہ بیان کیا کہ حبیب بن ابی ثابت عروہ بن الزبیر سے مطلقاً روایت نہیں کرتے یہ قاعدہ کلیہ مصنف کو تسلیم نہیں چنانچہ فرماتے ہیں قال ابو داؤد وحدثی حمزة الزيات عن حبیب بن عروہ بن المز بن عاتشہ حدیثاً صحیحاً اس سند سے معلوم ہوتا ہے کہ حبیب بھی عروہ بن الزبیر سے بھی روایت کرتے ہیں لہذا بالکلیہ ان سے روایت کی نفی کرنا درست نہیں۔

یہاں پر صاحب معارف السنن سے قساح ہوا وہ یہ کہ وہ فرماتے ہیں امام ابو داؤد کے نزدیک حدیث الباب کی سند میں عروہ سے عروہ بن الزبیر مراد ہیں، بذل الجہود میں حضرت کی وہی رائے ہے جو ہم نے بیان کی۔

عروہ سے عروہ بن الزبیر مراد ہونے کے قرائن اس کے بعد جانا چاہئے کہ ہمارے حضرت سہارنپوری نے بذل الجہود میں اس بات پر نصف درجہ سے ناام قرائن تحریر فرمائے ہیں کہ یہ عروہ عروہ بن الزبیر ہیں عروہ المزنی نہیں، لہذا مصنف کی بات ہمیں تسلیم نہیں، وہ قرائن یہ ہیں ۱۔ عبد الرحمن بن مغراء جن کی روایت میں عروہ المزنی ہونے کی تصریح ہے، وہ ضعیف ہیں ۲۔ ابن ماجہ اور مصنف ابن ابی شیبہ میں وہی نے عبد الرحمن بن مغراء کی مخالفت کی ہے اور ان کو عروہ بن الزبیر قرار دیا ہے ۳۔ اس سند میں عروہ سے نقل کرنے والے اصحاب ہیں جو صحیح کا صیغہ ہے اور جس راوی سے ایک جماعت نقل کرتی ہو وہ معروف ہو گا نہ کہ مجہول، اور عروہ المزنی بالاتفاق مجہول ہیں لہذا یہ عروہ عروہ المزنی نہیں ہو سکتے، ۴۔ عروہ بن الزبیر معروف راوی ہیں اور عروہ المزنی مجہول ہیں، اور اکثر روایات میں عروہ مطلقاً بغیر نسبت کے وارد ہوا ہے، اور محدثین کے یہاں راوی غیر منسوب کے بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ وہ معروف پر محمول ہوتا ہے، لہذا یہ عروہ عروہ بن الزبیر ہوئے نہ کہ عروہ المزنی ۵۔ اس روایت میں ہے فقہت لہامی حی الا انت یعنی جب حضرت عائشہ نے عروہ کے سامنے محلاً بیان کیا کہ حضور نے اپنی ازواج میں سے کسی زوجہ کی تعظیم کی تو اس پر عروہ بولے وہ کون ہے تم ہی تو ہو گی، اس پر وہ ہنس پڑیں، یہ سوال و جواب قرینہ ہے اس بات پر کہ یہ عروہ عروہ بن الزبیر ہیں اس لئے کہ عروہ بن الزبیر اور حضرت عائشہ کے درمیان بے تکلفی اور کثرت سوال و جواب مشہور و معروف ہے نہ کہ حضرت عائشہ اور عروہ المزنی کے درمیان ۶۔ دارقطنی اور سند احمد کی بہت سی روایات اس پر دال ہیں کہ یہ عروہ عروہ بن الزبیر ہیں، اس سند میں عروہ المزنی سے روایت کرنے والے ان کے شاگرد اصحاب ہیں جو مجہول ہیں، لہذا یہ سند غیر معتبر ہے، غرض کہ مصنف نے حدیث باب کے ہر دو طریق پر جو نقد کیا وہ رفع ہو گیا۔

حدیث الباب کی تائید میں دوسری روایات | اس کے علاوہ بھی بہت سی روایات حدیثیہ بخاری وغیرہ میں ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ سمرۃ نافعہ حضور نہیں، ایک روایت میں ہے کہ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ میں رات میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سنانے لیتی ہوئی تھی اور آپ نماز پڑھتے ہوئے اور میرے پاؤں آپ کے سجود کی جگہ ہوتے فاذا اراد ان یسجد غمزنی فنبضت رجلی اور ایک روایت میں ہے فاذا اراد ان یترسخی بوجہ یعنی جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم سجود میں جانے کا ارادہ فرماتے تو میرے بدن پاؤں وغیرہ کو چھو دیتے جس سے میں ان کو سمیٹ لیتی، یہاں پر عین حالت نماز میں کہ سمرۃ پایا مجھ پر ہے، حافظ ابن حجر نے اس کی تائید کی ہے کہ ہو سکتا ہے کہ بھائی بویا یہ آپ کی خصوصیت ہے، یہ سب باتیں ایسی ہی ہیں اپنے مسلک کی حمایت کے لئے۔

امام بیہقی کے زعم میں حدیث کا محل | اور امام بیہقی نے تو ایک عجیب بات فرمائی وہ یہ کہ یہ حدیث دراصل کتاب العلوم کی ہے جو قبلہ الصائم کے بارے میں تھی کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقبل وجہ صائم کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حالت صوم میں تقبیل فرماتے تھے مگر بیان کرنے والے راویوں سے اس میں ہم واقع ہوا اور اس طرح روایت کر دیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم تقبیل کے بعد نماز کے لئے تجدید وضو نہ فرماتے تھے، حضرت سہارنپوری فرماتے ہیں امام بیہقی کا بیاد میل رواۃ کی تضعیف کرنا اور ان کو وہم کا شکار قرار دینا دیانت کے خلاف ہے، واللہ اعلم۔

قال ابوہریرۃ وحدثہ عنی حمزۃ الزیات ان حضرت سہارنپوری نے ہذل میں لکھا ہے غالباً اس حدیث کی مراد وہ حدیث ہے جو ترمذی کی کتاب الدعوات میں اس سند سے مذکور ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں اللہ اعلم فی جسدی و عانی فی بصری و لبعثہ الوارث منی لا الہ الا اللہ الخ لعلکم یعربون ان اللہ رب العرش العظیم والعبد لیس رب العالمین لیکن ترمذی کی سند میں عروۃ بن الزبیر ہونے کی تصریح نہیں، ہو سکتا ہے کہ امام ابو داؤد کے نزدیک وہ عروۃ بن الزبیر ہی ہوں۔

باب الوضوء من مسس الذکر

۳۱۷

مذہب ائمہ | مسئلہ الباب مختلف فیہ ہے، اکثر ثلاثہ کے نزدیک مس ذکر نافعہ وضو سے امام احمد کے نزدیک مطلقاً اور امام شافعی و امام مالک کے نزدیک اذا کان المس باطن الکف، اور حنفیہ کے نزدیک مطلقاً نافعہ نہیں ہے، مصنف نے یہاں پر دو باب قائم کئے ہیں، پہلے باب سے مس ذکر کا نافعہ ہونا اور دوسرے باب سے نافعہ ہونا ثابت کیا ہے۔

اس باب میں معنیٰ نے حدیث بصرہ بنت صفوان ذکر فرمائی ہے جس سے اس ذکر کا تاقض و ضرر ہوتا معلوم ہوتا ہے، ہمدانی طرف سے اس حدیث کے دو جواب دیئے گئے ہیں تفصیل اور تاویل یا ترجیح۔

تحفہ کی طرف سے حدیث الباب کا جواب | حدیث ضعیف ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس روایت میں عروہ اور بسرہ کے درمیان یا مروان کا واسطہ ہے یا اس کے شرطی کا، مروان غیر ثقہ ہیں ان کی روایت قابل استدلال نہیں، حضرت گنگوہی کی تقریر انکو کذب الدریٰ میں ہے، اما مروان فبیعت، اظہر من الشمس واثبت من الاس واما الشرطی فمجهول، كما لا يلحق۔

جہور نے اس کے دو جواب دیئے ہیں، بعض نے یہ کہا کہ مروان حجت اور قابل استدلال ہیں، امام بخاری نے ان کی روایت کو اپنی جگہ میں لیا ہے اور بعض یہ کہتے ہیں کہ یہ صحیح ہے کہ مروان حجت نہیں لیکن یہ روایت بدو مروان کے بھی ثابت ہے، یعنی عروہ براہ راست بسرہ سے روایت کرتے ہیں، چنانچہ ابن حبان فرماتے ہیں ومعاذ اللہ ان نعتج مروان لکن لم یقتضہ من وثق بقول مروان یعنی عروہ نے مروان کے قول پر قناعت نہیں کی بلکہ انھوں نے براہ راست بسرہ سے جا کر اس سلسلہ کو دریافت کیا، لہذا مروان سند کے درمیان سے نکل گئے۔

ہمدانی طرف سے پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ یہ صحیح ہے کہ امام بخاری نے ان کی روایت کو لیا ہے، اور یہ رجال بخاری میں سے ہیں، لیکن بخاری کے ان رجال میں سے ہیں جن پر نقد اور طعن کیا گیا ہے، چنانچہ حافظ ابن حجر نے مروان کو مقدمہ فتح الباری میں اس فصل میں ذکر کیا جس میں بخاری کے مسلم فیہ رواۃ ذکر کئے گئے ہیں، اسامیٰ فرماتے ہیں کہ محدثین نے امام بخاری پر مروان کی روایات کی، تخریج پر نقد کیا ہے، اس کے علاوہ دوسری بات یہ ہے کہ امام بخاری نے ان کی روایات کو متابعت میں لیا ہے نہ کہ اصول میں اور بعض نے یہ جواب دیا ہے کہ امام بخاری نے مروان کی ان روایات کو لیا ہے جس کو انھوں نے اپنی امارۃ سے پہلے بیان کیا ہے اور امارۃ کے بعد کی روایات کو نہیں لیا ہے، اور دوسری بات کا جواب وہ ہے جو خود بخاری کے کلام سے مستنبط ہوتا ہے وہ کہتے ہیں کہ حدیث بسرہ کی تخریج شیعین نے اس لئے نہیں کی کہ اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ اس روایت کو عروہ براہ راست بسرہ سے روایت کرتے ہیں یا بواسطہ مروان اور اس کے شرطی کے، معلوم ہوا کہ مروان کا واسطہ ہونا امر محقق نہیں۔

امام ابو داؤد نے مروان کے واسطہ دانی روایت کو لیا ہے اور امام ترمذی نے دونوں طریق کو ذکر کیا ہے اور نسائی میں ایک روایت بلا واسطہ ہے اور ایک بواسطہ مروان اور ایک بواسطہ عروہ (شرطی)۔

حدیث الوضوء من مس الذكر ما قول ہے | ہم نے شروع میں کہا تھا کہ اس حدیث کے دو جواب ہیں، اول تفصیل جس کا بیان آچکا، دوسرے ترجیح

یا تاویل، اس کی تفصیل اس طرح ہے کہ اگر اس حدیث کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو ہم کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک دوسرے باب کی حدیث یعنی حدیث طلق راجح ہے اس لئے کہ وہ روایت الرجال کے قیل سے ہے۔ دوسرے اس لئے کہ اس کی سند میں کوئی اختلاف و اضطراب نہیں ہے، علی بن مرینی فرماتے ہیں حوینی احسن من حدیث بشرہ۔ اور اگر تاویل کی جائے تو اس کا دروازہ بھی مفتوح ہے، متعدد تاویلیں ہیں، ۱۔ حدیث بسرہ استنباب پر محمول ہے، ۲۔ وضور بنوی پر محمول ہے اور یہ اس لئے تاکہ روایات میں تضاد پیدا نہ ہو، ۳۔ معقول علی ما اذا خرج من الذکر شیء لاجل اللسین مس ذکر سے مراد من الذکر بفتح الزاۃ ہے جس کو مباشرت نامہ کہتے ہیں، اور یہ جاسے یہاں بھی ناقض وصور ہے، ۴۔ مس سے مراد من عند الاستبصار ہے، لہذا استبصار ناقض ہوا نہ کہ مس۔ شافعیہ نے اس سلسلہ میں حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث بھی پیش کی ہے جو دار قطنی میں ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں اذا اخصی احدکم بیدہ الخ فرجہ فلیستوا۔

باب الرخصۃ فی ذلك

③

جانتا چاہئے کہ پہلے باب کی حدیث یعنی حدیث بسرہ، اور اس باب کی حدیث یعنی حدیث طلق دونوں سنن ابوداؤد کی روایات میں بھی ہیں کسی میں نہیں ہیں، البتہ حدیث بسرہ موطا مالک، معجم ابن خریجہ اور صحیح ابن حبان دونوں میں ہے، اور حدیث طلق سنن ابوداؤد صحیح ابن حبان، بیہقی، اور طیحاوی میں ہے۔

حدیث الباب پر شافعیہ کا نقد اور اس کا جواب

اندراک راوی میں تیس بن طلق ان کے بارے میں امام شافعی فرماتے ہیں قد ساندنا من قیس بن طلق فخر نجد من بعضہ ہمارے طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت امام شافعی کو فرما رہے ہیں ہم نے ان کے بارے میں معلومات کیں مگر پتہ نہیں چل سکا کہ یہ کون ہیں؟ ہم یہ کہتے ہیں کہ جن حضرات محدثین نے اس حدیث کی تصحیح یا تحسین کی ہے ظاہر بات ہے کہ ان کو قیس بن طلق کے بارے میں معلومات حاصل ہوں گی اور ان کو عرف حجت ہوتا ہے کہ ان کی معرفت پر۔

دوسرا جواب جبہور نے اس حدیث کا یہ دیا کہ یہ حدیث طلق منسوخ ہے حدیث ابو ہریرہؓ سے جس سے ذکر کا ناقض ہونا معلوم ہوتا ہے (جس کے الفاظ پہلے باب کے اخیر میں گذر چکے) اس لئے کہ حدیث طلق مقدم ہے حدیث ابو ہریرہؓ پر، کیونکہ مقدم طلق مدینہ منورہ میں ہجرت کے پہلے سال ہوا تھا جس وقت مسجد نبویؐ کی تاسیس ہو رہی تھی، اور حضرت ابو ہریرہؓ کا اسلام مکہ میں ہے امام بنوی صاحب الحاشیہ نے یہی جواب دیا ہے۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ دعویٰ فتح کا ثبوت دو باتوں پر موقوف ہے، اول یہ کہ مسجد نبوی کی بناء حضور کے زمانہ میں صرف ایک ہی مرتبہ شروع میں ہوئی، اور دوسری بات یہ کہ قدم طلق صرف ایک ہی مرتبہ ہوا جس وقت مسجد نبوی کی تعمیر پوری تھی، اسکے بعد پھر دوبارہ مدینہ میں آنے کی فورت نہیں آئی، اور حال یہ ہے کہ یہ دونوں باتیں ثابت نہیں اس لئے کہ مسجد نبوی کی تعمیر حضور کے زمانہ میں دو مرتبہ ہوئی جیسا کہ علامہ نور الدین مہودی نے وفاء الوفا میں تصریح کی ہے، پہلی مرتبہ شروع میں اور دوسری مرتبہ فتح خیبر کے بعد ششہ مجرم، نیز دوسری بات بھی ثابت نہیں اس لئے کہ واقعہ اور ابن سعد نے تصریح کی ہے کہ قدم طلق وفد بنو حنیفہ میں ہوا تھا، اور اس وفد کا قدم ستمہ الوفود ششہ مجرم ہے اس سے معلوم ہوا کہ قدم طلق دوبار ہوا اسلئے اور ششہ مجرم تو ہو سکتا ہے سابع طلق دوسری مرتبہ میں ہوا ہو، لہذا فتح کا دعویٰ ثابت نہیں، اس بحث کو اماتی الاخبار میں تفصیل سے ذکر کیا ہے۔

بَابُ لَوْضُوءٍ مِنْ لَحُومِ الْاِبِلِ

(۵)

مذہب امام احمد | مسئلہ مترجم بہا مختلف فیہ ہے، جمہور علماء ائمہ ثلاثہ کے نزدیک لحم ایل ناقض وضوء نہیں، امام احمد بن حنبل اور اسحق بن راہویہ اس کے قائل ہیں، شافعیہ میں سے امام بیہقی نے بھی اس کو اختیار کیا ہے اور اس کی وجہ انہوں نے یہ لکھی ہے کہ حضرت امام شافعی سے منقول ہے ان حج حدیث الوضوء من لحم الابل قلت ہا، یعنی اگر وضوء من لحم الابل کی حدیث ثابت ہو جائے تو پھر میں اس کا قائل ہوں اس پر امام بیہقی فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں دو حدیثیں ملے اور ثابت ہیں، ایک حضرت برادر بن عازب کی حدیث جو ابوداؤد اور ترمذی وغیرہ میں ہے، دوسری حضرت جابر بن سمرہ کی حدیث جو مسلم میں ہے، ابن العرقی اور امام نووی کا سیلان بھی اسی طرف ہے وہ کہتے ہیں ہذا المذہب احموی وان كان الجسوس على خلافه، لیکن خلفاء اربعہ اور ائمہ ثلاثہ اس کے قائل نہیں۔

حدثنا عثمان بن ابي شيبة عن قتادة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الوضوء من لحم الابل فقال

توضؤوا منها۔

جمہور کی طرف سے حدیث کا جواب | یہ حدیث حنا بلہ وغیرہ کی دلیل ہے، اور مصنف بھی حنبل ہیں، ان کا سیلان بھی اسی طرف ہے جمہور علماء ائمہ ثلاثہ جو وضوء من لحم الابل کے قائل نہیں انہوں نے اس حدیث کے دو جواب دیئے ہیں۔

اول یہ کہ ان احادیث میں وضوء شرعی نہیں بلکہ وضوء لغوی مراد ہے اس لئے کہ لحم ایل میں دوسرے زائد ہوتے ہیں اور عبداللہ بن مسعود سے منقول ہے لأن أنوشاً بن العظيمة المشيتة أحب الي من أنى الوضوء

من المفسمة الطيبة اس کے علاوہ بھی بعض دوسرے آثار صحابہ میں جن کی تفریح امام طحاوی نے کی ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر ان احادیث کو وضو شرط پر محمول کیا جائے تو پھر یہ منسوخ ہیں اس حدیث جابر سے جس کی تفریح اصحاب السنن نے کی ہے، جس کے الفاظ ہیں کان آخر الامور من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تزک الوضوء مامت الناس۔

امام نووی وغیرہ نے قول نسخ پر اعتراض کیا ہے وہ یہ کہ جس حدیث کو آپ ناسخ مان رہے ہیں لکن ترک الوضو مامت النار وہ عام ہے اور وضو من لوم الابل والی حدیث خاص ہے، عام خاص کے لئے ناسخ نہیں ہو سکتا، بلکہ خاص عام پر راجع اور مقدم ہوتا ہے، ہماری طرف سے اس کا جواب یہ دریا گیا کہ ہم وضو من لوم الابل کو منسوخ اس حیثیت سے نہیں مان رہے کہ وہ خاص ہے اور دوسری حدیث عام ہے بلکہ اس حیثیت سے کہ یہ خاص اس عام کے افراد میں سے ایک فرد ہے پس جب عام منسوخ ہو گیا تو وہ مجموع افراد منسوخ ہو گا۔

لیکن یہاں پر ابن قیم نے ایک بات کہی جو بڑی قوی ہے وہ یہ کہ آپ ترک الوضو مامت النار والی حدیث کو ناسخ اور وضو من لوم الابل والی حدیث کو منسوخ مان رہے ہیں، حالانکہ وضو من لوم الابل کا مسئلہ مامت النار سے متعلق ہی نہیں اس لئے کہ امام احمد جو وضو من لوم الابل کے قائل ہیں، وہ اس سے ہر حال میں وضو کے قائل ہیں خواہ لوم ابل کا آگ نے سس کیا ہو یا نہیں، لوم ابل فصیح اور غیر فصیح میں کوئی فرق نہیں، چنانچہ کتب متبادلہ جیسے نیل المارب وغیرہ میں اس کی تصریح ہے۔

حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں اس کا جواب دیا ہے ان غمتم فعتسنا یعنی اگر آپ اس مسئلہ میں تقیم کرتے ہیں کہ لوم ابل سے وضو ہر حال میں واجب ہے خواہ وہ کیا ہو یا پکا تو پھر ہم یہ کہیں گے کہ بس طرح اس حدیث میں کچے اور پکے کی قید نہیں اسی طرح اس میں کھانے کی بھی قید نہیں لہذا آپ کو لوم ابل کے سس سے بھی وضو کا قائل ہونا چاہئے نما ہو جو ایک وضو جو ابنا اقرار کرتا ہے کہ یہ میں ایسا ہی الزامی جواب ہے اس سے تشفی نہیں ہوتی۔

قولہ لا تعلق فی مبارک الابل مبارک جمع ہے مبارک کی بردوزن جمع یعنی اونٹوں کا ہارہ ان کے ہندھنے کی جگہ اس پر تو اتفاق ہے کہ مبارک ابل میں نماز ٹھکانا مکروہ ہے لیکن آگے پھر اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ صحیح بھی ہے یا نہیں؟ حنفیہ اور شافعیہ کے یہاں نماز صحیح ہے اور قاہریہ و متبادلہ کے یہاں مبارک ابل میں نماز صحیح نہیں اور امام مالک سے دور روایتیں ہیں لا الاعادة فی الوقت لا الاعادة مطلقاً نیز جو حضرات فساد نماز کے قائل ہیں ان کے یہاں فساد ہر حال میں ہے خواہ محل ظاہر ہی کیوں نہ ہو۔

قولہ فانہا من الشیاعین یہ ضمیر یا تو مبارک کی طرف راجع ہے اس صورت میں مضائقہ ہو گا، اعلیٰ

ماوی الشیاطین؛ دوسرا احتمال یہ ہے کہ خیر راجع ہے اہل کی طرف اس صورت میں لازم آئے گا کہ اہل شیاطین کی نسل سے ہو بعض نے کہا کہ یہ حقیقت پر محمول ہے تو لہذا من ماہبا اور بعض نے یہ کہا کہ اس سے مقصود نفور اور شرارت میں تشبیہ ہے اور بعض نے کہا کہ شیطان دو ہیں ایک تو وہی جو جنات کی نسل سے ہے اور معروف ہے دوسرے ہر سرکش اور شریر پر بھی شیطان کا اطلاق ہوتا ہے کل عاد متمرّد جنہو شیطان (کفائی القاموس)

اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ مبارک اہل میں خیر پڑھنے کی علت یہی کیا ہے؟ بعض نے کہا کہ اگر بابت اہل کی عادت ہوتی ہے کہ وہ ادبوں کی آڑ میں بیٹھ کر استہزاء کرتے ہیں، وقین لا ینقلعنا اہلنا یعنی مبارک اہل کو اونٹ دانے صاف ستھرا نہیں رکھتے، وقین لنفارا لابل وشواہا یعنی اونٹ بڑا شریر ہوتا ہے اچلتا اور بدگنہار ہوتا ہے اس سے مصلیٰ کو ضرر جہاں پہنچنے کا اندیشہ ہے، وقین لاجل نقن راعثھا لکویہۃ یعنی راکھ کر ہر کی وجہ سے ممانعت ہے اور کتاب الام میں امام شافعی سے منقول ہے کہ کراہت کی وجہ قرب شیطان ہے کیونکہ حدیث میں اہل کو من جنس النسا کہا گیا ہے۔

قولہ ویشیل من الصلوۃ فی مراء بعض الغنم انما یجمع ہے سر بعض کی بروزن مجلس، مرا بعض غنم میں بالاتفاق نماز بلا کراہت جائز ہے۔

قولہ فانتہا بركة بعض نے کہا کہ غنم کو برکت اہل کے مقابل میں کہا گیا ہے یعنی اہل ایک موزی جاؤ رہے بخلان غنم کے کہ اس سے اذیت نہیں پہنچتی، اور بعض نے کہا کہ یہ حقیقت پر محمول ہے اس لئے کہ ایک روایت میں ہے الغنم برکتہ اور ایک روایت میں ہے ام ہانی فرماتی ہیں کہ مجھ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اتخذی غناتان فیہا بركة تیر ایک روایت میں ہے الغنم من دواب الجنة۔

بول ما کول اللحم کے طہارت کی بحث | اس کے بعد جاننا چاہئے کہ علماء کی ایک جماعت نے صلوۃ

فی مراء بعض الغنم کی حدیث سے ابوالدین و ابعار غنم کی طہارت پر استدلال کیا ہے اس لئے کہ مراء بعض غنم ان چیزوں سے غالی نہیں ہوتے اور اس کے باوجود آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وہاں نماز پڑھنے کی اجازت مرحمت فرمائی، پھر ان حضرات نے ابوالدین کو بھی اسی پر قیاس کیا بلکہ تمام ہی ما کول اللحم جانوروں کو غنم پر قیاس کر کے ان کے ابوالدین و ابعار کو طہر قرار دیدیا، ارہی یہ بات کہ مبارک اہل میں تو نماز پڑھنے سے منع کیا گیا ہے سو اس کی وجہ وہاں نجاست کا ہونا نہیں بلکہ دوسرے اسباب ہیں اونٹ کی شرارت وغیرہ جو پہلے بیان کئے جاچکے، یہ قائلین طہارت امام اوزاعی، سفیان ثوری، ابراہیم نخعی اور ائمہ اربعہ میں سے امام مالک، امام احمد اور شافعیہ میں سے ابن النضر، ابن حبان اور ابو سعید الصخریٰ اور حنفیہ میں سے امام محمد رحمہم اللہ ہیں۔

اور حنفیہ و اکثر شافعیہ اور جہور علماء نجاست کے قائل ہیں، جہور کی دلیل حدیث استتھروا من البول ہے،

رواہ الدارقطنی والحاکم وصححه، نیز حدیث المروزی القبرین جو کہ متفق علیہ ہے جس میں آپ نے ارشاد فرمایا اماھذا اذ کان لا یستنزه من البول۔

جاننا چاہیے کہ حدیث الباب آگے کتاب الصلاۃ میں باب لنهی عن الصلاۃ فی مبارک الاہل کے ذیل میں آرہی ہے یہاں پر حدیث کا جزو اول یعنی وضو نہ کوہ الاہل مقصود ہے اور کتاب الصلاۃ میں حدیث کا جزو ثانی مقصود ہے۔

باب الوضوء من مس اللحم النی وغسلہ

جاننا چاہیے کہ غسلہ کے عطف میں دو احتمال ہیں، اول یہ کہ اس کا عطف الوضوء پر ہو اور الوضوء میں الف لام مضمر الید کے عوض ہے، اس صورت میں تقدیر عبارت ہوگی، باب وضوء الرجل من مس اللحم النی ویاہل غسل الرجل ید یدہ من مس اللحم النی، ترجمۃ الباب کا مطلب یہ ہے کہ کچھ گوشت کو چھونے سے وضو شرعی واجب ہے یا صرف غسل جس کو وضو لغوی بھی کہتے ہیں، دوسرا احتمال یہ ہے کہ غسلہ کا عطف اللحم پر مانا جائے، اس صورت میں تقدیر عبارت ہوگی، باب الوضوء من مس اللحم النی ویاہل الوضوء من غسل اللحم، ترجمۃ الباب کا مطلب یہ ہوگا کہ کچھ گوشت کو چھونے اور اسکے دھونے سے وضو کے بیان میں، یعنی اگر کوئی شخص گوشت کو دھوئے تو کیا اس سے وضو ہے؟ عطف کے سلسلے میں حضرت سہارنپور نے بذل میں احتمال اول ہی لکھا، احتمال ثانی، استاد محترم مولانا سعد اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے بیان فرمایا تھا۔

ترجمۃ الباب کی غرض

یہاں پر سوال یہ ہے کہ کچھ گوشت کے چھونے سے جمہور علماء اور ائمہ اربعہ میں سے کسی کے نزدیک بھی وضو شرعی یا وضو لغوی واجب نہیں، پھر مصنف نے ترجمۃ الباب کیوں قائم کیا؟ جواب یہ ہے کہ بعض تابعین جیسے سعید بن المسیب سے اس سے وضو منقول ہے چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے عن سعید بن المسیب انہ قال من مشہ یتوضأ، اور حسن بصری و عطاء سے منقول ہے انہ یغسل یدہ لا تو مصنف نے ان روایات پر رد کر کے لیے یہ باب قائم فرمایا ہے۔ قال ہلال لا اعلمہ، اس سند میں ہلال کے استاد عطاء اور عطاء کے استاد ابوسعید خدری ہیں لیکن ہلال یوں کہتے ہیں کہ مجھے اس میں تردد ہے کہ عطاء اس حدیث کو ابوسعید ہی سے روایت کرتے ہیں یا کسی اور صحابی سے باقی ظن غالب یہ ہے کہ وہ اس کو ابوسعید ہی سے روایت کرتے ہیں، ہلال کا یہ کلام نقل کرنے میں مصنف نے اساتذہ کے الفاظ ذرا مختلف ہیں چنانچہ ایک استاد ابن العطاء نے تو اس طرح نقل کیا لا اعلم الا عن ابی سعید اور مصنف کے دوسرے استاد ابوبکر نے اس طرح نقل کیا ارأہ عن ابی سعید صرف لفظوں کا فرق ہے حاصل سب کا یہی ہے کہ ہلال اس میں تردد و ظاہر کر رہے ہیں کہ عطاء کے استاد اس میں ابوسعید ہیں یا کوئی اور صحابی ظن غالب یہی ہے کہ ابوسعید خدری ہیں کذا استفاد من المنہل والظاہر عندی ان التردد لیس فی تعیین الصحابی بل فی ذکر الصحابی اذا حدیث رواہ بعضهم (کما سیأتی) مرسل بدون ذکر الصحابی۔

مضمون حدیث

قوله عن ابی سعید ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم من یغلام الوضوء حدیث یہ ہے کہ حضرت ابوسعید خدری فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضور نماز کے لئے مسجد تشریف لے جا رہے تھے، راستہ میں ایک لڑکے پر گزر ہوا جو بکری ذبح کرنے کے بعد اس کی کھال اتار رہا تھا (اس غلام سے مراد معاذ بن جبل ہیں جیسا کہ طبرانی کی روایت میں ہے) مگر چونکہ وہ لڑکا نا تجربہ کار تھا، کھال اتارنا اچھی طرح نہیں جانتا تھا یہ دیکھ کر

آپ نے اس سے ارشاد فرمایا تَنْجِ حَتَّى تُرِيَّتَ كَرْبَى پرے ہٹ میں تجھ کو کھال اتار کر دکھاتا ہوں کہ بکری کی کھال کیسے اتاری جاتی ہے، چنانچہ آپ نے بڑی پھرتی و جھپتی کے ساتھ مردانہ دار ایک دم کھال اور گوشت کے بیچ میں زرد سے اپنا ہاتھ داخل کیا یہاں تک کہ آپ کا دست مبارک کھال کے اندر غائب ہو گیا اور ذرا سی دیر میں کھال کو گوشت سے جدا کر کے آگے تشریف لے گئے اور مسجد میں جا کر لوگوں کو نماز پڑھائی نماز سے پہلے نہ وضو فرمائی نہ ہاتھ دھویا۔
ترجمۃ الباب ثابت ہو گیا کہ کچے گوشت کو چھونے کے بعد نہ وضو شرعی کی ضرورت ہے نہ غسل یہ کی سبحان اللہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی کیا شان عالی ہے، مزاج مبارک میں کس قدر سادگی ہمت و جوا غمزدی، نیز ہر وقت کے ضروری کاموں سے واقفیت اور اس میں سچے بوجھ و محنت علیہ وعلیٰ آلہ وعلیہ وسلم۔

بَابُ فِي تَرْكِ الْوُضُوءِ مِنْ مَسِّ الْمَيْتَةِ

(۱۰)

جس طرح علم مذکور کے چھونے سے وضو وغیرہ واجب نہیں ہوتی اسی طرح مس میت سے وضو واجب نہیں ہوتی، مسئلۃ الباب میں ائمہ کا کوئی اختلاف نہیں۔

قولہ عن جعفر بن ابیہ، یہ جعفر دہکائی ہیں جو جعفر صادق کے ساتھ مشہور ہیں ان کے والد کا نام محمد ہے جن کا لقب باقر ہے، اور وہ بیٹے ہیں علی بن حسین کے جن کا لقب امام زین العابدین ہے جو حضرت حسین بن علی کے بیٹے ہیں۔
قولہ من بالسوف واخلأ من بعض المایة، عالیہ عوالی کا مفر دہے عوالی مدینہ مدینہ میں وہ محلے اور بستیاں ہیں جو مدینہ کی مشرقی جانب میں واقع ہیں۔

مضمون حدیث یہ ہے کہ ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم عوالی مدینہ تشریف لے جا رہے تھے، آپ کا گزر وہاں کے ایک بازار میں کو ہوا، صحابہ کرام آپ کے دائیں بائیں ساتھ جا رہے تھے کہ آپ کا گزر بکری کے ایک مردار پر ہوا جس کے کان چھوٹے چھوٹے تھے اور وہ بچہ ایک کوڑی پر پڑا ہوا تھا آپ چلتے چلتے ٹھہر گئے صحابہ کرام بھی ٹھہرے، آپ نے اس بکری کے بچہ کا کان پکڑ کر فرمایا ابکھرب ان هذا لیس بعدی حویہ الفاظ یہاں پر نہیں ہیں مسلم کی روایت میں ہیں یعنی آپ نے صحابہ کرام سے فرمایا کوئی تم سے اس کو ایک درہم میں لے گا؟ صحابہ نے عرض کیا کہ اس کو تو کوئی مفت بھی نہ لے گا چہ جائیکہ قیمت دے کہ تو اس پر اپنے ارشاد فرمایا فواللہ لئن اھوت علی اللہ من هذا علیک یعنی اللہ تعالیٰ شانہ کے نزدیک ساری دنیا اس سے بھی زیادہ ذلیل ہے جتنا یہ بکری کا بچہ تمہارے نزدیک ذلیل ہے۔

قولہ بعدی اسبق متبت، حُذنی کے معنی ہیں بکری کا بچہ اس کا اطلاق قاتل الذین مقطوع الاذان اور

اور متفق الاذین (جس کے کان سرے بالکل ملے ہوئے ہوں) القیونوں پر آتا ہے لیکن یہاں پر صغیر الاذین مراد ہے کس قال النودی اس لئے کہ سیاق کلام سے معلوم ہو رہا ہے کہ اس کے کان دھڑے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے ایک کان کو پکڑا تھا۔

جانتا چاہئے کہ یہ حدیث دراصل کتاب انزہ کی ہے، چنانچہ امام مسلم اور ترمذی نے اس کو مفعلًا کتاب الزہد میں ذکر کیا ہے۔ امام ابو داؤد کو چونکہ اس سے طہارت کا ایک فقہی مسئلہ مستنبط کرنا تھا اس لئے انہوں نے اس کو یہاں کتاب طہارت میں ذکر کیا فلیتذکرہ در المصنف رحمہ اللہ تعالیٰ۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم باب فی ترک الوضوء مما مست النار

اس باب کے شروع میں تسمیہ ابو داؤد کے اکثر نسخوں میں ہے، مگر کسی شارح نے اس سے تعرض نہیں کیا کہ یہ بسم اللہ کیوں لکھی ہے؟ احقر کی سمجھ میں یہ آیا کہ خطیب بغدادی نے سنن ابو داؤد کا تجزیہ کر کے اس کو تیس اجزاء بنائے ہیں صا کہ بخاری شریف کا تجزیہ بشود ہے اس کے تیس پارے ہیں، حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں اس کا اہتمام فرمایا ہے کہ ہر پارے کے شروع میں ہر جز کی تعیین کی ہے، چنانچہ یہاں پر بھی بذل کے حاشیہ میں لکھا ہوا ہے اجزاء الاول۔ تو چونکہ یہاں سے دوسرا پارہ شروع ہو رہا ہے اس لئے ہو سکتا ہے کہ بعض نا سخیین نے اس مناسبت سے یہاں بسم اللہ لکھ دی ہو اور اگر اس کو مصنف کی طرف سے مانا جائے تو اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ مصنف کو اس کتاب کی تصنیف کے وقت یہاں پہنچ کر فترۃ واقع ہوئی ہو پھر جب یہاں سے تالیف کا سلسلہ شروع ہوا تو بسم اللہ لکھی۔ بخاری شریف میں بھی کہیں کہیں اسی طرح پنج میں بسم اللہ آ جاتی ہے، اس کی بھی شرح بخاری مختلف تو بیہات کیا کرتے ہیں۔

مسئلہ شرم بہا میں صدر اول میں اختلاف رہ چکا ہے بعض صحابہ و تابعین میں سے حضرت ابو ہریرہؓ، زید بن ثابتؓ، عبد اللہ بن عمرؓ، عمر بن عبد العزیزؓ ابن شہاب زہریؓ، حسن بصریؓ وغیرہ ماتت النار سے وجوب و ضرر کے قائل تھے، امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ صدر اول کے بعد اختلاف مرتفع ہو گیا اور اب علماء کا ترک و ضرر پر اجماع ہو گیا ہے۔

وضوء مما مست النار میں مصنف کا مسلک | بندہ کی رائے جو بہت غور و خوض کے بعد قائم ہوئی ہے، یہ ہے کہ امام ابو داؤد علیہ الرحمہ اس مسئلہ میں جمہور سے متفق نہیں، وہ وضوء مما مست النار کے قائل ہیں اس لئے کہ انہوں نے اس باب کے بعد ایک دوسرا باب

اور قائم کیا ہے باب التشدید فی ذالت باب اول سے تو مصنف نے وضو ماست النار کا نسخ ہونا ثابت کیا جیسا کہ اس باب کی احادیث سے بھی معلوم ہو رہا ہے اور ترجمہ ثانی سے دوبارہ وجوب وضو کو ثابت کر رہے ہیں گویا نسخ سابق کا نسخ ہو گیا جس کے معنی یہ ہوئے کہ اس مسئلہ میں دوم مرتبہ نسخ ہوا ہے۔

وہ احکام جن میں تعدد نسخ ہوا | چنانچہ علماء نے بعض ایسے احکام شمار کرائے ہیں جن میں تعدد نسخ ہوا ہے اور منجملہ ان کے وضو ماست النار بھی ہے، چنانچہ قاضی ابو بکر بن العربیؒ شرح ترمذی میں فرماتے ہیں کہ قبلہ، تکبیر، استعاذ اور نوح حر اہلہ ان تینوں میں دوم مرتبہ نسخ واقع ہوا ہے، وہ فرماتے ہیں ولا یحفظ رابعا ان تین کے علاوہ جو تھی نیز میر سے ذہن میں نہیں ہے، اس پر علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ ابو العباس انصاریؒ فرماتے ہیں کہ چوتھا حکم وضو ماست النار ہے علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے ان چاروں کو ایک جگہ نظم کر دیا ہے یہ

داربع دجرت والنسخ لھا جاءت بها النص ص والاشاؤ
بقبلة ومقعة وتحمر کذا القسم لماتش النار

۲۔ حدثنا عثمان بن ابي شيبة الخ۔ قولہ ضفت النبی صلی اللہ علیہ وسلم حضرت میفرہ بن شعبہؒ فرماتے ہیں کہ ایک رات میں حضور کا مہمان ہوا، یہ روایت شاکل ترمذی میں بھی ہے، اور اس کے لفظ میں ضفت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ حضور کے مہمان نہیں تھے بلکہ حضور کے ساتھ کسی اور کے مہمان تھے، حضرت شیخ نور الشرح مرقده فرماتے تھے کہ اس کی توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ دراصل حضرت میفرہ بن شعبہؒ مہمان تو حضور ہی کے تھے لیکن اس دن حضور صلی اللہ علیہ وسلم مع اپنے مہمانوں کے دوسری جگہ موجود تھے، لہذا دونوں طرح کہنا صحیح ہے۔

دو حدیثوں میں رفع تعارض | قولہ واخذ الشفرة اس سے معلوم ہوا کہ گوشت کو چاقو سے کاٹنا جائز ہے، اور ابو داؤد کی کتاب الاطعمہ میں ایک حدیث ہے لا تقطعوا اللحم بالسکین دونوں میں تعارض ہے، جواب یہ ہے کہ کتاب الاطعمہ والی حدیث ضعیف ہے بلکہ ابن الجوزیؒ نے اس کو موضوعات میں شمار کیا ہے اور اگر اس کو صحیح مانا جائے تب یہ توجیہ ہو سکتی ہے کہ ممانعت اس صورت میں ہے جبکہ گوشت کو پھری سے کاٹ کر پھراکی سے کھایا بھی جائے، اور اگر پھری سے کاٹ کر پھر ہاتھ سے اس کو منہ میں رکھے تو جائز ہے، یا یہ کہا جائے کہ اس کا مدار حاجت اور ضرورت پر ہے نسخ اس صورت میں ہے جب بلا ضرورت محض تکلف استعمال کی جائے۔

قولہ وقال مالدیث یداء وراقم یصلی تربت یداء یہ جملہ تنبیہ کے موقع پر استعمال کیا جاتا ہے، اس کے اصلی معنی فقر و ذلت کی بددعا کے ہیں، لیکن یہ معنی یہاں مراد نہیں ہیں۔

مضمون حدیث

مضمون حدیث یہ ہے کہ حضرت میمنہ بن شعبہ فرماتے ہیں کہ میں حضور کا ہمان تھا، آپ بھنا ہوا گوشت اپنے دست مبارک سے مجھ کو چھری سے کاٹ کاٹ کر عنایت فرما رہے تھے، اسی اشارہ میں حضرت بلال آگئے اور انھوں نے نماز کی اطلاع کی، ان کی اطلاع پر حضور نماز کے لئے فوراً اٹھ گئے، لیکن تنبیہ آپ نے ارشاد فرمایا تربت یدہا اس لئے کہ ان کیلئے اولی یہ تھا کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہمان نوازی میں مشغول تھے تو کچھ دیر توقف کرتے۔

اب یہاں ایک سوال ہوتا ہے وہ یہ کہ حدیث میں تو ہے اذ احضر العشاء وانفصل فابذوا بالقضاء یعنی جب نماز اور کھانا دونوں حاضر ہوں تو کھانے کو مقدم کرنا چاہئے، مانتظا ان حجر فرماتے ہیں کہ امام بخاری نے اس حدیث سے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ تقدیم طعام کا حکم غیر امام کے لئے ہے، امام راتب کے لئے نہیں ہے اور ابن رسلان نے لکھا ہے کہ تقدیم طعام والی حدیث حالت صوم یا حالت جوع پر معمول ہے، اس تقدیم طعام والی حدیث پر کلام ہمارے یہاں ابواب الاستنجار میں باب الوجہ یصلی دھو حلق کے ذیل میں گذر چکا ہے۔

تولید وکان شاربہ فی فقتہ علی سوالیہ امام حضرت میمنہ کہتے ہیں کہ اتفاق سے اس روز میری لیس بڑھی ہوئی تھیں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے لب کے نیچے مسواک رکھ کر اوپر سے بالوں کو تراش دیا، یا یہ فرمایا کہ (نماز کے بعد اگر) کاٹ دیں گے۔

اس سے معلوم ہوا کہ میمنہ بن کو ہمان کی مصالحہ اور اس کے احوال کا تفقہ کرنا چاہئے، گویا ہر طرح سے اس کی خدمت کرے، سبحان اللہ! کیا اخلاق نبوی ہیں، اور ہمارے مذہب اسلام کی تعلیمات کس قدر عمدہ ہیں۔

حدثنا عروسی بن سہل عن حماد بن عمار عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ترفع الوضوء مسانیر النار حضرت جابرؓ کی یہ حدیث اس بارے میں مخرج ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری فعل ترک الوضوء ممانست النار ہے چنانچہ مہرور علماء نے اس حدیث سے وضوء ممانست النار کے نسخ پر استدلال کیا ہے، امام ترمذی نے جامع ترمذی میں اس کی تصریح کی ہے۔

قال ابو داؤد وهذا المختار من الحديث الاول یہ قال ابو داؤد، ذرا مہتمم بائن ہے محتاج توضیح ہے امام ابو داؤد فرماتے ہیں کہ حضرت جابرؓ کی یہ حدیث کوئی مستقل حدیث نہیں بلکہ حدیث سابق کا اختصار ہے، حدیث سابق کے راوی بھی حضرت جابرؓ ہی ہیں، اس کا مضمون یہ ہے کہ وہ فرماتے ہیں ایک روز میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں غبر دم پیش کیا آپ نے اس کو تھوڑا نوش فرمایا اور اس کے بعد وضوء فرما کر ظہر کی نماز ادا فرمائی، نماز چونکہ درمیان میں پڑھی تھی اس لئے نماز سے فارغ ہو کر آپ نے باقی کھانا سگایا اور اس کو نوش فرمایا، اس کے بعد جب دوسری نماز پڑھی تو اس کے لئے آپ نے وضوء نہیں فرمائی، امام ابو داؤد یہ کہنا چاہتے ہیں کہ جب اصل حدیث یہ ہے

جس کا مضمون ہم نے ابھی بیان کیا تو اسی کا اعتبار ہو گا، اب اگر اصل حدیث سے وضوح ممانعت النار کے نسخ پر استدلال صحیح ہے تو اس حدیث کا داخل الامورین اس سے بھی صحیح ہے، اور اگر اس سے نسخ پر استدلال صحیح نہیں تو اس حدیث سے بھی صحیح نہیں۔

لہذا دیکھنے کی بات یہ ہے کہ حدیث طویل سے نسخ پر استدلال صحیح ہے یا نہیں؛ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حدیث سابق سے نسخ پر استدلال صحیح نہیں اس لئے کہ آپ نے تناوّل لم کے بعد ظہر کی نماز کے لئے جو وضو فرمائی اس میں دو احتمال ہیں، ایک یہ کہ یہ وضو ممانعت النار کے اگل کی وجہ سے تھی، دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ وضو کرنا اس لئے تھا کہ پہلے سے آپ کو وضو نہ تھی، اور وضو ممانعت النار کا اس وقت تک حکم ہی نہیں ہوا تھا وہ اس قصہ کے بعد ہوا لہذا اس احتمال ثانی کی صورت میں نسخ پر استدلال صحیح نہیں واذاجاء الاحتمال بطل الاستدلال، ہاں اگر حضرت جابرؓ کی یہ حدیث کان اخرا لامورین، المستقل حدیث ہوتی تب بیشک اس سے نسخ پر استدلال صحیح تھا، یہ امام ابو داؤد کے کلام کی تشریح ہے، امام بیہقی نے بھی مصنف کے کلام کا یہی مطلب سمجھا اور یہی غرض بیان کی ہے۔

دوسرے نقطوں میں اس کی فرید وضاحت اس طرح کی جاسکتی ہے کہ ان دونوں حدیثوں کا مدار محمد بن المنکدر پر ہے، ان کے دو شاگرد ہیں، ابن جرّج اور شعیب بن النعمان، ابن جرّج نے تو محمد بن المنکدر سے اصل حدیث بلا کسی اختصار اور تغیر کے نقل کی اور شعیب بن النعمان نے اپنے نزدیک اس حدیث کا ایک مفہوم متعین کر کے اس کو مختصراً روایت کیا، اور مفہوم سمجھتے ہیں ان سے غلطی ہوئی اور کہہ دیا کہ کان آخر الامر بنی رسول اللہ ترک الوضو ممانعت النار لیکن امام ابو داؤد کی یہ بات کہ ثانی حدیث، حدیث اول ہی کا اختصار ہے، ہمیں تسلیم نہیں اس لئے کہ اختصار ماننے میں راوی کی طرف وہم کی نسبت لازم آتی ہے، کیونکہ حدیث اول سے نسخ پر استدلال واقعی صحیح نہیں ہے جیسا کہ آپ بھی فرما رہے ہیں، الحاصل حدیث جابر مستقل حدیث ہے اور نسخ کے بارے میں صریح ہے کہ ناقلاً لا یجوز

مضمون حدیث حدیثنا احمد بن عمرو قال: قال لعمرو بن لایثی سابق، سبعة عید بن شامہ المرادی کہتے ہیں کہ ہمارے یہاں مصر میں عبد اللہ بن الحارث صحابی رسول مصلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے میں نے ان سے مصر کی ایک مسجد میں سنا وہ فرما رہے تھے کہ ایک مرتبہ کی بات ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ ایک صحابی کے گھر میں ہم سات یا چھ آدمی تھے، ان میں سے ایک میں تھا، اس طرف کو حضرت بلالؓ گزرے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز کی اطلاع کی، بس ہم وہاں سے چل دیئے راستہ میں ہمارا گزرا ایسے شخص پر جو ان کے یہاں لائڈی

لے لیکن مصنف امام فہم ہیں وہ اپنی رائے میں متغیر بھی ہو سکتے ہیں دوسروں کی رائے کے وہ پابند نہیں ہیں بلکہ مصنف کی بات قرین قیاس معلوم ہوتی ہے، رواۃ اس طرح کے تعریف کر دیا کرتے ہیں۔

آج پر رکھی ہوئی رک رہی تھی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان صحابہ سے دریافت کیا کہ تمہاری ہانڈی ابھی طرح پک گئی؟ ان صحابی نے عرض کیا جی ہاں! یا رسول اللہ! میرے ہاں باپ آپ پر قربان ہوں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس ہانڈی میں سے ایک بوتلی نکالی اور اس کو منہ میں رکھ کر چہاتے چہاتے سجدہ پڑے گئے، مسجد پہنچ کر نماز کی نیت باندھ لی۔

قولہ وانما انظر السیہ۔ اس جملہ کے دو مطلب ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ یہ واقعہ میں نہ اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے اور چشم دید واقعہ نقل کر رہا ہوں، دوسرا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ یہ گزشتہ واقعہ اس وقت میری نظر دلی میں پھر گیا، اور اس واقعہ کے بیان کے وقت نقشہ بالکل میرے سامنے آ گیا، یہ دراصل تعلق و محبت کی بات ہوتی ہے، اور صحابہ کرام کی محبت کا تو کہنا ہی کیا۔

اس حدیث سے بھی ترک الوضوء ممانعت الازا ثابت ہو رہا ہے جو ترجمۃ الباب میں مذکور ہے۔

باب التشدید فی ذلک

۵

گزشتہ باب جس کا ترجمہ ترویج الوضوء ممانعت الازا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ پہلے امت الازا سے وضوء واجب ہوتی تھی بعد میں متروک ہو گئی یعنی اس کا نسخ ہو گیا، اور اس ترجمۃ الباب کا حاصل یہ ہے کہ اس مسئلہ میں دوبار تشدد ہوا اور پھر امت الازا سے وضوء واجب ہو گئی گویا نسخ اول کا نسخ ہو گیا، جیسا کہ میں پہلے باب کے شروع میں بہت اچھی طرح اس کی وضاحت کر چکا ہوں اس باب کی بناء پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ مصنف علام رحمۃ اللہ تعالیٰ وضوء ممانعت الازا کے قائل ہیں جیسا کہ وضوء من کوم الال کے بھی قائل ہیں جو پہلے سے پہلے باب میں گزر چکا۔

۲۔ حدثنا مسلم بن ابی حنیفہ الخ۔ قولہ ان ابی سفیان بن سعید بن المغیرۃ حدثہ اند داخل علی ام حبیبہ یعنی ابیوسفیان بن سعید ام المومنین ام حبیبہ بنت ابی سفیان کے پاس تشریف لے گئے، یہ رشتہ میں ان کی خالہ ہوتی ہیں۔

قال ابو داؤد فی حدیث الزہری یا ابن اخی، اس سے مصنف روایۃ کا اختلاف بیان کر رہے ہیں، اس حدیث کو ابی سلمہ سے روایت کرنے والے دو ہیں یعنی بن ابی کثیر اور زہری، یہی بن ابی کثیر کی روایت میں تھا کہ حضرت ام حبیبہ نے ابیوسفیان بن سعید کو یا ابن اخی کہہ کر خطاب کیا اور زہری کی روایت میں ہے کہ بجائے اس کے یا ابن اخی کہہ کر خطاب کیا، یا ابن اخی کہنا تو واقعہ کے مطابق ہے اس لئے کہ یہ دونوں خالہ بھانجے ہیں اور یا ابن اخی کہنا مجاز ہے۔ لیکن جانتا چاہئے کہ طحاوی اور نسائی کی روایت سے معاملہ اس کے برعکس معلوم ہوتا ہے یعنی اس میں زہری کی روایت میں یا ابن اخی ہے اور یہی کی روایت میں یا ابن اخی ہے صاحب ہنبل نے طحاوی کی روایت کے

پیش نظر یہ رائے قائم کی ہے کہ ابو داؤد کی روایت میں وہم ہے صحیح وہ ہے جو نسائی اور طحاوی کی روایت میں ہے، لیکن میں کہتا ہوں کہ طحاوی کی شرح امامی الاہتمام میں مولانا محمد یوسف صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے یہ ثابت کیا ہے کہ اس میں رواۃ کا اختلاف ہے اور ہر دوسے دونوں طرح مروی ہے۔

بَابُ الْوَضوءِ مِنَ اللَّبَنِ

(۳۰)

ترجمہ الباب میں اگر وضو سے مراد وضو لغوی ہے تب تو مصنف کی غرض اس کا استحباب ثابت کرنا ہے، اور اگر وضو سے وضو شرعی مراد ہو تو اس کی نفی مقصود ہے اس لئے کہ حدیث البلب میں یہ ہے کہ ایک بار آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دودھ نوش فرمایا اور اس کے بعد مضغہ کیا۔

جاتا چاہئے کہ شرب لبن کے بعد نماز سے پہلے وضو لغوی یعنی مضغہ جمہور علماء اور ائمہ اربعہ کے یہاں مستحب ہے البتہ امام احمد کی ایک روایت یہ ہے کہ لبن اہل سے وضو شرعی واجب ہے اس لئے کہ ابن ماجہ کی ایک روایت میں ہے وضو من البلب الا بال

ما ظاہر ابن حجر اور علامہ عینی نے اس پر علماء کا اجماع نقل کیا ہے کہ لبن سے وضو مسئلہ الباب میں اختلاف شرعی واجب نہیں لیکن امام ترمذی کے کلام سے اس میں اختلاف معلوم ہوتا ہے جیسا کہ حضرت شیخ نے حاشیہ کو کتب میں لکھا ہے وہ یہ کہ اس کے اندر تین مذہب ہو سکتے ہیں، ایک ائمہ اربعہ کا جو اوپر مذکور ہوا، دوسرا مسلک بعض صحابہ کا جیسے حضرت ابو ہریرہؓ، ابو سعید خدریؓ، حضرت اسامہؓ سے وجوب وضو کے قائل تھے چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ میں ان دونوں سے روایت ہے لا وضوء الا من اللبن اور تیسرا مسلک اس میں ابو سلمہ بن عبدالرحمن کا ہے وہ استحباب کے بھی قائل نہیں تھے چنانچہ مصنف ابن شیبہ میں ہے کہ جب ان سے اس کے بارے میں سوال کیا گیا تو انھوں نے فرمایا ان شواہد سابقہ لاشاہین؛ کیا ایسی خوشگوار شراب سے وضو کیا جاتی ہے؟

بَابُ الرِّخَصَةِ فِي ذَلِكَ

(۳۱)

اس باب سے مقصود ترک المضغہ من اللبن ثابت کرنا ہے یعنی دودھ پینے کے بعد کئی کرنا کوئی ضروری نہیں چنانچہ حدیث الباب میں ہے حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دودھ نوش فرمایا اس

کے بعد نہ مضبوط فرمایا نہ دھنور اور نماز پڑھی۔

ابن رسلان فرماتے ہیں داغوب ابن شامین یعنی ابن شامین نے ایک عجیب بات کہی وہ یہ کہ حضرت انسؓ کی یہ حدیث حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کے لئے جو گذشتہ باب میں گذری تاسخ ہے، عجیب کا مطلب یہ ہے کہ نسخ تو دہاں ہوتا ہر جہاں کوئی وجوب کا قائل ہو، جب دونوں باتیں بالافتاق جائز ہیں تو نسخ کیسا۔

حدثنا عثمان بن ابی شیبہ، الخ۔ قوله قال زید بن علی بن شیبہ عن علی بن شیبہ عن اس حدیث کی سند میں زید بن الحباب کے استاد مطیع بن راشد ہیں، زید بن الحباب کہتے ہیں کہ سماع حدیث کے لئے مطیع بن راشد کی نشاندہی اور ان کی طرف رہنمائی مجھے شعبہ نے کی تھی غالباً زید کا مقصود اس سے اپنے شیخ کی توثیق ہے، اور یہ دو طرح سے ہو رہی ہے ایک یہ کہ ان کو شیخ سے تعبیر کر رہے ہیں اور شیخ الفاظ توثیق میں سے ہے گو ادنیٰ درجہ ہی کی ہوتی ہے، دوسرے یہ کہ شعبہ جیسے بڑے محدث نے جب ان کی طرف رہنمائی کی ہے تو یقیناً وہ ثقہ راوی ہوں گے۔

بَابُ لَوْضُوءٍ مِنَ الدِّمِ

﴿

مستلة الباب میں مذاہب ائمہ کے نزدیک مطلقاً بدن سے دم سائل کا خروج ناقض دھنور ہے خواہ سبیلین سے ہو یا غیر سبیلین سے (اس میں دم کی تخصیص نہیں بلکہ مطلق نجاست) شافعیہ کے نزدیک جو دم خارج من السبیلین ہو وہ ناقض ہے اور اس کے علاوہ ناقض نہیں، امام مالکؒ فرماتے ہیں سبیلین سے خارج ہونے والا خون اگر بالکل خالص ہو کوئی اور نجاست پیشاب یا نجانہ اس کو لگا ہوا ہو تو ناقض نہیں ہے، البتہ اگر اس کے ساتھ دوسری نجاست مخلوط ہو تو امر آخر ہے امام بخاریؒ نے صحیح بخاری میں باب قائم کیا ہے باب مَنْ كُمِرَ أَوْ مَوُتِرَ إِلَّا مِنْ الْخُرْمَيْنِ، جانتا چاہئے کہ حنفیہ اور حنابلہ کے یہاں قاعدہ یہ ہے کہ بدن کے کسی بھی حصے سے نجاست کا خارج ہونا ناقض دھنور ہے اور شافعیہ و مالکیہ فرماتے ہیں کہ اگر نجاست کا خروج غیر سبیلین سے ہو تو وہ ناقض نہیں، امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ بدن سے اس نجاست کا خروج ناقض ہے جو خرچ مقدار یعنی سبیلین سے ہو، اور امام مالکؒ خرچ مقدار کے ساتھ ایک اور بھی قید لگاتے ہیں وہ یہ ہے کہ خرچ بھی متاد ہو لہذا اگر کسی عارض یا بیمار کی کی وجہ سے سبیلین سے نجاست خارج ہوگی تو وہ ناقض طہارت نہوگی مثلاً کسی شخص کے سبیلین سے خون کا خروج ہو یا کوئی کسکری یا کیرا وغیرہ خارج ہو تو ان کے یہاں ناقض دھنور نہیں اسلئے

کہ ان کا خروج معتاد نہیں یعنی عادت کے مطابق نہیں بلکہ خلاف عادت ہے، اس لئے مالکیہ کے یہاں استحاضہ ناقض و ضور نہیں اگرچہ وہ اہل السبیلین سے خارج ہوتا ہے لیکن چونکہ اس کا خروج معتاد نہیں بلکہ خلاف عادت مرض کی وجہ سے ہے اس لئے وہ ان کے یہاں ناقض نہیں اور امام شافعی کے یہاں مخرج معتاد سے کسی شئی کا نکلنا ناقض طہارت ہونے کے لئے کافی ہے خروج کا معتاد ہونا ضروری نہیں امام بخاری نے مذکورہ بالا باب میں اکی اختلاف کی طرف اشارہ کیا ہے۔

مصنف نے اس باب میں جو واقعہ ذکر کیا ہے اس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ خروج دم من غیر السبیلین ناقض و ضور نہیں۔

مضمون حدیث | مضمون حدیث یہ ہے کہ حضرت جابر فرماتے ہیں ہم حضور کے ساتھ غزوہ ذات الرقاعہ میں تھے ایک مسلمان شخص نے ایک مشرک کی بیوی کو قتل کر دیا اس مشرک کو اس پر برا غصہ آیا اور اس نے اس بات پر قسم کھائی کہ جب تک میں اصحاب محمد میں سے کسی کا خون نہ کروں میں سے نہ بیٹھوں گا، چنانچہ اس مشرک نے مسلمانوں کے قافلہ کا تعاقب کیا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایک منزل پر اترے اور حسب معمول آپ نے رات میں پہرہ کا نظم فرمایا، اور دریافت کیا کہ رات میں کون پہرہ دے گا؟ اس پر دو صحابی ایک ہاجرین میں سے یعنی حضرت عمار بن اشتر اور ایک انصاری میں سے یعنی حضرت عباد بن بشر نے حضور کی آواز پر لبیک کہا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ہدایت فرمادی کہ سامنے کی پہاڑی پر چلے جائیں اور وہاں جاگ کر رات گزاریں، چنانچہ یہ دونوں صحابی دہار پہنچ گئے اور آپس میں ملے کیا کہ ہم دونوں باری باری رات میں جائیں گے چنانچہ شرمش شب میں عمار بن یاسر کا لیٹنا اور عباد بن بشر کا جاگنا ملے ہوا، عباد بن بشر نماز کی نیت باندھ کر کھڑے ہو گئے، وہ مشرک پہلے سے ان کی تاک میں تھا اس نے دوسرے ان صحابی کو دیکھا تو وہ سمجھ گیا کہ یہ قافلہ کے چوکیدار دیہرہ دار ہیں، چنانچہ اس نے ان پر تیر چلایا وہ ان کو جا کر لگا، یہ صحابی نماز میں تھے نماز ہی میں انھوں نے یہ تیر اپنے بدن سے نکال کر پھینکا، اس مشرک نے یکے بعد دیگرے تین بار ان پر تیر سے حمل کیا آخر کار صحابی نے رکوع سجدہ کیا اور نماز سے فارغ ہو کر اپنے ساتھی یعنی حضرت عمار کو بیدار کیا، جب اس مشرک نے دیکھا کہ ان دونوں میں ٹپل ہے تو سمجھ گیا کہ ان کو سیر اپنہ چل گیا ہے وہ فوراً وہاں سے بھاگ گیا، حضرت عمار نے جب انصاری صحابی کے بدن پر خون ہی خون دیکھا تو کہا سبحان اللہ! تم نے مجھ کو شروع میں کیوں نہ جگایا، جب پہلی بار اس نے تیر مارا تھا تو ان انصاری صحابی حضرت عباد بن بشر نے جواب دیا میں نے نماز میں ایک سورہ شرمش کر رکھی تھی اس کو پورا کئے بغیر میں نماز کو ختم کرنا نہیں چاہا، بعض روایات میں ہے کہ اس سورہ سے مراد سورہ کہف ہے۔

حدیث الباب کے خفیہ کی طرف سے جوابات

شافعیہ اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ جو دم خارج من غیر السبیلین ہو وہ ناقض وضو نہیں اور امام بخاری کا مسلک بھی یہی ہے چنانچہ انہوں نے صبح بخاری میں اس سلسلہ کے متعدد آثار ذکر فرمائے ہیں۔ اس کے ہماری طرف سے متعدد جواب دیئے گئے ہیں، اولیٰ یہ کہ یہ حدیث ضعیف ہے اس کی سند میں عقیل بن جابر ایک راوی ہیں جو مجہول ہیں اسی لئے امام بخاری نے اس قصہ کو تعلیقاً بعینہ ذکر کیا ہے، دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ فعل محالی ہے، ہو سکتا ہے ان کا مسلک یہی ہو، تیسرا جواب یہ ہے کہ یہ محالی مناجات کی حالت میں تھے ہو سکتا ہے ان کو خرد ورج دم کا پتہ ہی نہ چلا ہو، چوتھا جواب یہ ہے کہ ہم نے مانا کہ خرد ورج دم من غیر السبیلین ناقض وضو نہیں لیکن فی نفسہ دم کثیر تو بالاتفاق نجس ہے اس کثرت دم کے باوجود نماز کیسے صحیح ہوگی نہ اھو حواہ کہ دھو جواب دینا۔

شافعیہ کی طرف سے استدلال میں حضرت عمرؓ کا واقعہ بھی پیش کیا جاتا ہے جو مؤطا مالک میں ہے کہ برسر کہتے ہیں جس رات حضرت عمرؓ پر حرا کیا گیا تھا میں نے دیکھا کہ حضرت عمرؓ نماز پڑھ رہے تھے اور ان کے بدن سے خون بہہ رہا تھا، ہمارے طرف سے اس کا یہ جواب دیا گیا کہ قصہ عمرؓ خارج من البحت ہے اس لئے کہ ان کے تو خون مسلسل بہہ رہا تھا وہ معذور کے حکم میں تھے، اور معذور کا حکم ملحدہ ہے۔

خفیہ کی دلیل خفیہ کے مسلک کی بہت سی دلیلیں ہیں، بخلاف ازاں استحاضہ والی روایت ہے جو صحاح ستہ میں موجود ہے، اب اگر کوئی یہ کہے کہ استحاضہ تو خارج من السبیلین ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ استحاضہ کے ناقض ہونے کی علت یہ نہیں بیان کی گئی کہ وہ خارج من السبیلین ہے بلکہ آپ نے ارشاد فرمایا فاشہادہم عرق ہوا کہ نقص وضو کا مدار استحاضہ اور خارج من السبیلین ہونے پر نہیں بلکہ صرف دم عرق ہونے پر ہے اور بدن کے جس حصہ سے بھی خون نکلے گا وہ دم عرق ہی ہوگا۔

نیز خفیہ نے حدیث الثمان سے استدلال کیا جو ابن ماجہ اور دارقطنی میں متعدد طرق سے ہے، جس کے لفظ یہ ہیں من ثمانہ قیئ او رعات او قلن فلینصرفن ولینتوضا ثعلبیین عن مصوبہ حضرت سہارنپوری نے بذل میں خفیہ کے مسلک کی متعدد روایات تفصیل کے ساتھ ذکر فرمائی ہیں۔

دم کی مقدار معفو میں مسالک ائمہ اس مقام کے مناسب ایک مسئلہ اور ہے وہ یہ کہ دم معفو کی مقدار کیا ہے؟ اور معاف ہے بھی یا نہیں؟ خفیہ کے یہاں بقدر درہم معاف ہے اور امام شافعیؒ کی دو روایتیں ہیں، اھم ہا لا یعنی مطلقاً، ثانیہا یعنی ما دون الکف و ہونہ ہا احد و عندا لما لکھ روایتان، علی قدر الدم ہم و ما دون الدرہم کذا فی ہاشم الکوکب والفیض السائی۔

بَابُ فِي الْوُضُوءِ مِنَ النَّوْمِ

لذا قبضہ و غور کا بیان پل رہا ہے نوم ناقض و مفسر ہے یا نہیں اور کس صورت میں ہے کس صورت میں نہیں اس میں علماء کے آٹھ قول مشہور ہیں جن کو امام نووی کا نے بھی ذکر فرمایا ہے۔

نوم کے ناقض ہونے میں مذاہب ائمہ ع مطلقاً ناقض ہے یہ مروی ہے الحق ابن راہویہ "حسن بصری" اور ترمذی ع۔ ع مطلقاً غیر ناقض ہے یہ مروی ہے ابو موسیٰ

اشرفی سید بن الہیجہ اود آرائی سے۔ علاؤم کثیر ناقض ہے مطلقاً اور قلیل ناقض نہیں مطلقاً یہ منقول سے حضرت
امام مالکؒ اور زہریؒ سے، اور ایک روایت امام احمد کی بھی یہی ہے۔ عک حالت قیام وقعود میں نوم کثیر اور ان دو
حالتوں کے علاوہ باقی میں مطلقاً ناقض ہے۔ یہ مذہب ہے امام احمد کا۔ عک جو نوم علی بیستہ من ہیئات الصلوۃ ہو
وہ ناقض نہیں ورنہ ناقض ہے یہ مذہب ہے حنفیہ کا مگر اس سے نماز کی ہیئت سنونہ مراد ہے چنانچہ قیام وقعود
اور رکوع وجود جو سنت کے طریقے کے مطابق ہو اس میں سونا ناقض وضو نہیں، باقی حالات جیسے نوم مستکبیا
مضطجعا و مستقیلاً وہ ناقض ہوگی علا جو نوم جائز تمکین مقعد علی الارض کے ساتھ ہو صرف وہ ناقض نہیں باقی تمام
حالات میں ناقض ہے۔ یہ مذہب ہے امام شافعی کا عک لا ینقض الا نوم الزاکع والساہد روا یہ احمدیہ تہذیب لا ینقض
الا نوم الساہد فقط روایت عن احمد ایضاً۔

ان اقوال ثنائیہ میں قول ثالث امام مالکینے کامسک ہے اور قول رابع امام احمد کا اور قول خامس حنفیہ کا اور قول سادس شافعیہ کا ہے۔ لہذا ان ہی چار کا یاد رکھنا طلباء کے لئے اہم ہے۔

حدیث کی ترجمہ الباب سے مناسبت علامہ شمس الدین عابد بن حنبل، قولہ حق، قدنا فی المسجد
 حدیث کو ترجمہ الباب سے مطابقت یہ ہے کہ اس سے معلوم
 ہو رہا ہے کہ ہر نوم ناقض وصور نہیں ہے جیسا کہ جبہور کا مذہب ہے، اور ظاہر ہے کہ ان کی یہ نوم قاعدہ تھی معنی
 ہست الصلوۃ اس لئے کہ نماز کا انتظار بیٹھ کر ہی کرنا مستحب ہے، اسی لئے ناقض وصور نہیں ہوئی، صاحب منہل
 لکھتے ہیں کہ اس حدیث سے استدلال کیا گیا ہے اس بات پر کہ نوم قلیل ناقض نہیں اس لئے کہ فقہانِ رائس
 نوم قلیل ہی میں ہوا کرتا ہے۔

نقل لیں احد یتفقوا الصلوۃ غیر کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصود اس ارشاد سے ان مشغریں صلوۃ مما بہ کی تسلی اور ہمت افزائی ہے تاکہ کلفت انتظار دور ہو، اور مطلب یہ ہے کہ تم کو اللہ تعالیٰ نے توفیق دی نماز کے

انتظار کرنے کی بخلاف دوسرے لوگوں کے کہ وہ نماز پڑھ کر سو رہے یعنی بچے عورتیں معذوری وغیرہ۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ دوسرے اہل مساجد مراد ہوں کہ دوسری مسجدوں والے نمازیں پڑھ کر سو گئے اور تم ہو کہ انتظار صلوة میں بیٹھے ہو، اور ایک احتمال یہ بھی ہے کہ غیر کو جسے مراد دوسرے لوگ اہل کتاب یہود وغیرہ مراد ہوں اس لئے کہ وہ عشاء کی نماز پڑھتے ہی نہ تھے۔

قولہ حتی تحقیق رؤسہ یعنی اونگھ اور نیند آنے کی وجہ سے ان کے سر جھک جاتے تھے جیسے بیٹھے بیٹھے سونے کی حالت میں ہوا کرتا ہے کہ تھوڑی سی نیند لگ جاتی ہے

۲۔ حدثنا يحيى بن معين۔ قوله عن ابي خالب الداعي ان كانا مريد بن عبد الرحمن ہے جیسا کہ مصنف کے کلام میں آگے آرہا ہے بہت سے ائمہ رجال نے ان کی تعریف کی ہے قولہ کان یسجد دینام وینفخ ترذکی کی روایت میں ہے نام دھو ساجد حتی غط وینفخ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ سونے سے مراد نماز میں سجدہ کی حالت میں سونا ہے لہذا اس سے معلوم ہوا کہ نوم علی ہیئۃ من بیات الصلوة ناقض نہیں، صاحب منہل نے بھی یہی بات لکھی ہے باقی نوم انیسار تو کسی حال میں ناقض نہیں۔

قوله ولعوضا وقد تمت فقال انما الوضوء یعنی حضرت ابن عباس نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آپ کو نماز کے درمیان نیند آگئی تھی آپ نے اسی حالت میں نماز کو پورا فرمایا درمیان میں وضو نہیں فرمایا تو اس پر آپ نے فرمایا وضو اس شخص پر واجب ہے جس کی نوم مضطجعا ہو ہر قسم کی نوم ناقض وضو نہیں۔ جانتا چاہیے کہ حضرت ابن عباسؓ کا سوال تو ظاہر ہے محتاج تشریح نہیں لیکن آپ کا یہ جواب جو یہاں مذکور ہے۔

اس پر ایک اشکال ہے، وہ یہ کہ اس سے بطریق مفہوم معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نوم اگر مضطجعا ہوگی تو ناقض وضو ہوگی حالانکہ

دو حدیثوں میں رفع تعارض

نوم انیار ناقض نہیں مشہور مسئلہ ہے، اسی لئے ایک دوسری حدیث میں جس کا ذکر آگے آرہا ہے حضرت عائشہؓ نے جب آپ سے اسی نوع کا سوال کیا تو اس وقت آپ نے جواب میں ارشاد فرمایا تھا ننم عینای ولا ینام قلبی، جس سے آپ نے اسی بات کی طرف اشارہ فرمایا کہ نوم بنی ناقض وضو نہیں ہے تو اب دونوں جوابوں میں تعارض ظاہر ہے اسی اشکال اور خلیان کی بناء پر امام ابو داؤد آگے چل کر اس روایت پر کلام فرما رہے ہیں، قال ابو داؤد وقرئ الوضوء علی من نام مضطجعا وحدثت منکذا اس حدیث کا جو آخری ٹکڑا ہے یعنی حضرت ابن عباسؓ کا آپ سے سوال کرنا اور پھر اس پر آپ کا جواب، انما الوضوء علی من نام مضطجعا، یہ ثابت نہیں اس کے ساتھ ابو خالد والابی منفرد ہیں جو کہ ضعیف ہیں ابو خالد کے علاوہ دوسرے روایہ نے اس حدیث کے صرف اول حصہ کو ذکر کیا ہے، آخری حصہ

کو ذکر نہیں کیا لہذا ایک جواب تو اوپر والے اشکال کا یہ ہو گیا کہ حدیث ثابت ہی نہیں۔

دعویٰ نکارۃ کے دلائل | آگے مصنف اور بھی بعض دلائل حدیث کے اس ٹکڑے کے عدم ثبوت کے پیش کر رہے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں **وَقَالَ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَحْفُوظًا**

یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس بات سے محفوظ اور بری تھے کہ حالت نوم میں آپ کو محدث (خروج ریح) لاحق ہو اور آپ کو اس کا احساس ہو، یعنی نوم فی نفسہ تو ناقص نہیں بلکہ اس وجہ سے ناقص ہے کہ وہ مسئلہ خروج ریح ہے اور عام لوگوں کو حالت نوم میں خروج ریح کا پتہ چلتا نہیں اس لئے عام لوگوں کے حق میں نوم ہی کو خروج ریح کے قائم مقام کر دیا گیا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان یہ نہیں ہے کہ آپ کو خروج ریح کا پتہ نہ چلے، لہذا آپ کے حق میں نوم ناقص بھی نہیں خواہ مضطرب ہو یا کسی اور طرح، یہ تو اس کلام کی تشریح ہوئی۔

لیکن جانتا چاہئے کہ **وَقَالَ** کی تفسیر کس طرف راجع ہے ظاہر سیاق سے معلوم ہو رہا ہے کہ ابن عباسؓ کی طرف ہے لیکن حضرت نے بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ ابو داؤد کی اس روایت کو امام بیہقی نے بھی ذکر فرمایا ہے اس میں اس طرح ہے **وَقَالَ عُمَرَةُ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَحْفُوظًا** اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے نسخے میں **قَالَ** کے بعد لفظ **عمرہ** جو مہجورٹ گیا ہے **وَقَالَتْ عُمَرَةُ** قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم **ثَنَامُ عَيْنَايَ وَلَا ثَنَامُ عَلِيٍّ** یہ مصنف کی جانب سے دعویٰ مذکور پر دوسری دلیل ہے اس کی تشریح ہمارے یہاں اوپر کلام میں گذر چکی۔

لیکن اس حدیث پر ایک اشکال ہے وہ یہ کہ جب یہ بات ہے **لَيْلَةُ التَّعْرِيسِ** کے واقعہ پر ایک شبہ | کہ آپ کی نیند ایسی غفلت کی نہوتی تھی تو لیلۃ التعرّیس کا واقعہ

کیوں پیش آیا وہاں نماز کے وقت سب سوتے رہ گئے، جواب یہ ہے کہ طلوع شمس کا تعلق آنکھ سے ہے قلب سے نہیں اور آنکھ بیدار نہیں، بخلاف حدیث کے کہ اس کا تعلق باطن سے ہے اور قلب بیدار ہے حضرات علماء کرام نے لکھا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا قلب مبارک بیدار رہتا تھا اور اس میں اللہ تعالیٰ کی حکمت یہ ہے کہ چونکہ انبیاء علیہم السلام کے رویا و خوابات وحی ہوتے ہیں اس لئے آپ کا قلب مبارک بیدار رہتا تھا تاکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس وحی کو محفوظ رکھ سکیں اور ہر حال میں معارف الہیہ میں ترقی فرماتے رہیں۔

نیز جانتا چاہئے کہ یہ صرف آپ ہی کی خصوصیت نہیں بلکہ دوسرے انبیاء علیہم السلام بھی اس میں شامل ہیں چنانچہ ابن سعدؒ کی ایک روایت میں جو عطاء سے مرسلہ مرقی ہے اس میں اس طرح ہے **اَنَامَ عَاثِرُ الْاَنْبِيَاءِ ثَنَامَ اَعْيُنَنَا وَلَا ثَنَامَ قُلُوبِنَا** اس سے معلوم ہوا کہ تمام ہی انبیاء کے قلوب حالت نوم میں بیدار رہتے ہیں، بہنہ،

وَقَالَ شُعْبَةُ اَنَامَ سَمِيعٌ قَتَادَةَ ۴۱ یہ مصنف کے دعویٰ مذکور پر چوتھی دلیل ہے، وہ یہ کہ شعبہ فرماتے ہیں

کہ قتادہ نے ابو العالیہ سے صرف چار حدیثیں سنیں، لیکن آگے ان چاروں حدیثوں کی تفسیر ہے، مطلب یہ ہے کہ حدیث الباب کو قتادہ ابو العالیہ سے روایت کرتے ہیں اور قتادہ نے ابو العالیہ سے صرف چار حدیثیں سنیں ہیں، اور یہ حدیث ان چار میں سے نہیں لہذا حدیث مستفوع ہوئی۔

بہر حال مصنف کا کہنا یہ ہے کہ حدیث کا یہ ٹکڑا ثابت نہیں اور معنوی اشکال اس پر وہی ہے جس کو ہم اب ذکر کر چکے ہیں، لیکن اس اشکال کا ایک جواب دیا گیا ہے جس کو حضرت نے بھی بذل میں ذکر فرمایا ہے۔ وہ یہ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ جواب انما الضوء علی من نام مضطرباً جواب علی اسلوب الحکیم کے قبیل سے ہے جواب علی اسلوب الحکیم اس کو کہتے ہیں جس میں سوال کی مطابقت کی رعایت نہ ہو بلکہ مسائل کے حال اور مقام کی رعایت ملحوظ نہ ہو، چنانچہ اس جواب میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عام لوگوں کے احوال کے پیش نظر تعلیم امت کے لئے یہ جواب ارشاد فرمایا اس لئے کہ امت کا علم یہی ہے کہ ان کی ذمہ مضطرباً ناقض ہے لہذا اس اشکال سے بچنے کی غرض سے وہ حدیث کی تصحیف کی حاجت نہیں ہاں البتہ تحقیق روایت امر آخر ہے

۲۔ حدثنا حنیف بن شریح۔ قولہ وکاد انہ العینان فمنا نام فیتوضا یعنی سر میں کا بندھن آنکھیں میں آسکیں سے مراد یقظہ یعنی بیداری ہے مطلب یہ ہوا کہ جب تک آدمی بیدار رہتا ہے اور اس کی آنکھیں کھلی رہتی ہیں تو گویا سر میں پر بندھن لگا رہتا ہے کہ اندر کی چیز باہر نہیں آسکتی، اور جیسے ہی آدمی کی آنکھ لگی اور وہ سویا تو گویا وہ بندھن کھل جاتا ہے جس کی وجہ سے اندر کی چیز بہولت باہر آسکتی ہے جس کا احساس اس نام کو نہیں ہو سکتا اور ظاہر ہے کہ آدمی کے پیٹ میں ریاح وغیرہ ہوتی ہی ہیں تو جب وہ سو جاتا ہے تو سر میں سے بندھن کے ہٹ جانے کی وجہ سے ریح کے خروچ کا قوی امکان ہے اسی لئے شریعت نے نوم ہی کو ناقض وضو قرار دیا ہے، اس حدیث سے یہ بات بالکل صاف طور سے معلوم ہو رہی ہے کہ نوم فی نفسه ناقض وضو نہیں جیسا کہ جمہور کا مسلک ہے جانتا چاہئے کہ التہا جو اس حدیث میں مذکور ہے یہ حروف ناقضہ میں سے ہے یعنی جس کا حرف الی غائب ہے اس لئے کہ یہ لفظ دراصل ستہ تھا جس کی جمع استہاء آتی ہے جیسے فرش کی جمع آفراس، سو اس میں تغلیل یہ ہوئی کہ اولاً اس کے حرف آخر ہاء کو تخفیفاً حذف کیا گیا اور پھر اس کے عوض شرع میں ہمزہ لایا گیا تو یہ است ہو گیا، اور اور لفظ است احادیث میں وارد ہوا ہے جیسا کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں ہے فخذوا بئسہم پھر یہ ہوا کہ

لکن المعرفۃ الاربعۃ اما باعتبار علمہ او تقریبی اذا ذکر البیہقی حدیثین آخرین فالجملۃ ستہ ولی الترمذی قال شعبۃ لم یسمع قتادہ من ابی العالیہ الا ثلثہ اشیاہ

ہاں جو اس کا آخری حرف تھا یعنی لام کلمہ اس کو دوبارہ لایا گیا اور میں کلمہ یعنی تار کو حذف کیا گیا تو وہ ہمزہ جو اس کے شروع میں ہاں کے عوض لایا گیا تھا اس کو حذف کر دیا گیا لہذا اب سرتہ رہ گیا۔

اس کے بعد جانا چاہئے کہ یہ جو اس حدیث میں وارد ہے فقہ نام فلیتوضا، اس سے ان لوگوں نے استدلال کیا ہے جو نوم کو مطلقاً ہر حال میں ناقض مانتے ہیں، جو کہ مختلف اقوال ثانیہ کے ایک قول ہے اور یہ چہرہ کے خلاف ہے اس لئے اس کا جواب یہ دیا گیا کہ یہ حدیث ضعیف ہے، اس کی سند میں دراد کی ایسے ہیں جو ضعیف ہیں ایک بقیہ بن الولید دوسرے ذہب بن تیر یہ حدیث منقطع ہے اس لئے کہ عبدالرحمن بن عائد کا سماع حضرت علیؑ سے ثابت نہیں نقد العینی عن ابی ہریرۃ الزہریؒ سے کی تاویل حدیث کی یہ بھی ہو سکتی ہے کہ اس حدیث میں بتایا جا رہا ہے کہ نوم اس لئے ناقض ہے کہ اس سے سرین کا بندھن کھل جاتا ہے تو بس نوم میں بندھن کا کھلنا اقرب و اغلب ہو گا وہی نوم یہاں مراد ہوگی ہر قسم کی نوم اس میں داخل ہوگی، تیر احادیث سابقہ بھی اسی پر دال ہیں کہ ہر نوم ناقض وضو نہیں، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب،

بَابُ فِي الرَّجُلِ يَطَأُ الْأَذَى بِرِجْلِهِ

③

یعنی ایک شخص ننگے پاؤں چلا جا رہا ہے اور جا بھی رہا ہے وہ مسجد کی طرف نماز کے لئے اور پہلے سے با وضو ہے، اب راستہ کی گندی اور ناپاک چیزوں پر سے گذرنا ہوا جا رہا ہے تو کیا اس کے لئے ضروری ہے کہ مسجد میں پہنچ کر نہایت سے قبل وضو کرے یا پاؤں دھوئے؟ مصنف نے اس باب میں حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کی حدیث ذکر فرمائی ہے،

كَلَّا لَا تَوَضُّأَنَّ مِنْ مَوْطِنٍ

موطن میں دو احتمال ہیں، یا یہ مصدر میسی ہے و طن کے معنی میں یعنی روندنا، یا اسم مفعول ہے اصل میں موطر تھا، یعنی وہ چیز جو روندی گئی ہو نجاست وغیرہ یعنی نہیں وضو کیا کرتے تھے ہم روندنے کی وجہ سے، جانا چاہئے کہ اس حدیث میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ وہ وضو جس کی نفی کی جا رہی ہے اس سے وضو شرعی مراد یعنی روندنے کی وجہ سے یا قاعدہ ہم وضو نہیں کیا کرتے تھے، دوسرا یہ کہ وضو سے وضو لغوی مراد ہو یعنی غسل رجليں، یعنی ہم وہاں پہنچ کر غسل رجليں نہیں کیا کرتے تھے اگر روندنے سے یہاں طین شارع یعنی راستے کا گارہ کچر دیا اور گستاخی چیزوں کا روندنا مراد ہے جیسے حوٹک بلفم وغیرہ، تب تو وضو شرعی و لغوی ہر دو کی نفی کرنا صحیح ہے ایسے ہی اگر نجاست یا بے مراد ہو تب بھی، لیکن اگر تر نجاست کو روندنا مراد ہو تو اس صورت میں متعین ہے کہ نفی وضو شرعی کی ہوگی، وضو لغوی کی نفی اس وقت مراد لینا صحیح ہوگا، کیونکہ اس صورت میں غسل رجليں ضروری ہے۔

ولا کلف شعراً ولا شئاً الا یعنی نمازیں سجدہ میں جاتے وقت ہم اپنے سر کے بال اور کپڑوں کو اس خیال سے کہ
 کہیں زمین کی مٹی گرد و غبار نہ لگ جائے (پیشے نہیں تھے) کیونکہ یہ چیز خشوع فی السجود کے خلاف ہے، یہ کلام توشیح حدیث
 سے متعلق تھا، اس حدیث کی سند کا بھناؤرا مشکل ہے جس کو مصنف آگے بیان کر رہے ہیں

شرح السند

قال ابراہیم بن ابی معویۃ فیما لا مصنف کے اس حدیث میں تین استاذ ہیں، ہناد، ابراہیم
 عثمان، مصنف اپنے اساتذہ کا اختلاف فی السند بیان کر رہے ہیں، اصل سند جو شروع میں
 مصنف نے بیان کی وہ تو الفاظ مصنف کے استاذ عثمان ابن ابی شیبہ کے ہیں، اب آگے مصنف یہاں سے اپنے باقی
 دو استاذوں کی سند کے الفاظ نقل کرتے ہیں، ایک ابراہیم، دوسرے ہناد، عثمان کی سند کے الفاظ جو شروع میں
 مذکور ہیں اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اعش اور شقیق کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے اور ایسے ہی شقیق اور عبد اللہ
 ابن مسعود کے درمیان بھی واسطہ نہیں، اور ابراہیم کی روایت میں اعش اور شقیق کے درمیان تو کوئی واسطہ نہیں
 ہے لیکن شقیق اور عبد اللہ ابن مسعود کے درمیان سروق کا واسطہ ہے، اوحد ثنہ عنہ، اس صورت میں دو واسطے
 ہو جائیں گے سروق اور ایک اس کے علاوہ مبہم ہے سند میں مذکور نہیں اور یہ دوسرا مبہم واسطہ شقیق اور سروق
 کے درمیان ہو گا تقدیر عبارت یہ ہے اوحد ثنہ شقیق عن، سروق یعنی یا تو شقیق براہ راست سروق سے روایت
 کرتے ہیں یا کسی راوی کے واسطے سے اور پھر آگے سروق حضرت عبد اللہ ابن مسعود سے روایت کرتے ہیں، وثقال
 ہنادی عن الاعش عن شقیق اوحد ثنہ عنہ ای حدیث الاعش عن شقیق یعنی ہناد کو شک ہے اس بات میں کہ
 اعش براہ راست شقیق سے روایت کرتے ہیں یا کسی واسطے سے (جو یہاں سند میں مذکور نہیں) اس سے مبہم استاذ یعنی
 ہناد کے کلام سے معلوم ہو رہا ہے کہ شقیق اور ابن مسعود کے درمیان تو کوئی واسطہ نہیں البتہ اعش اور شقیق کے درمیان
 تردد کے ساتھ واسطہ ذکر کر رہے ہیں۔

قال ابن ابی معویۃ۔ ابراہیم کی روایت میں شقیق اور عبد اللہ ابن مسعود کے درمیان سروق کی زیادتی ہے اور ایک
 صورت میں جس کو وہ اوحد ثنہ عنہ سے بیان کر رہے ہیں، سروق کے علاوہ ایک اور راوی کی بھی زیادتی ہے جو مبہم ہے، وثقال
 ہناد ان کی روایت میں شک ظاہر کیا گیا ہے کہ اعش کی روایت شقیق سے یا تو بلا واسطہ ہے یا بالواسطہ، ابراہیم کی روایت
 میں واسطہ خواہ ایک ہو یا دو شقیق اور ابن مسعود کے درمیان ہے اور ہناد کی روایت میں اگر واسطہ ہے تو وہ اعش اور شقیق
 کے درمیان ہے اور عثمان کی روایت میں جو شروع میں مذکور ہے واسطہ دونوں جگہ نہیں نہ اعش اور شقیق کے درمیان اور
 نہ شقیق اور حضرت عبد اللہ ابن مسعود کے درمیان۔

یہ مسئلہ کی تمام تشریح اس صورت میں ہے جبکہ اوحدیہ عنہما کو بصیغہ مجهول پڑھا جائے اور اگر اس کو بصیغہ مفعول پڑھتے ہیں اس صورت میں مطلب ہی دوسرا ہو جائے گا، پہلی جگہ مطلب یہ ہوگا کہ شقیق مروق سے بطریق عنفہ روایت کرتے ہیں یا بطریق تحدیث اسی طرح دوسری جگہ مطلب یہ ہوگا کہ امش شقیق سے بطریق عنفہ روایت کرتے ہیں یا بصیغہ تحدیث یعنی راوی کو شک ہو رہا ہے کہ روایت بلفظ عنہ ہے یا بلفظ حدیث، واسطہ اور عدم واسطہ کی بحث اس صورت میں نہ ہوگی۔

بَابُ فِيمَنْ يُحَدِّثُ فِي الصَّلَاةِ

(۳)

یعنی اگر نماز کے درمیان حدیث لاحق ہو جائے تو کیا کیا جائے، وضو کر کے اسی نماز پر بنار کی جاسکتی ہے یا اعادہ صلوٰۃ کیا جائے، مسئلہ مختلف فیہ ہے، سواگر حدیث عمداً ہو تب تو استیفاء صلوٰۃ بالافتاق ضروری ہے اور اگر بغیر عمدہ کے ہے تو جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس وقت بھی استیفاء ضروری ہے اور احناف کے نزدیک اس صورت میں بنار بھی جائز ہے لیکن ادنیٰ استیفاء ہے، حدیث الباب جس میں اعادہ مذکور ہے ہمارے نزدیک وہ استحباب پر محمول ہے یا یہ کہا جائے کہ اس صورت پر محمول ہے جبکہ حدیث عمداً ہو خفیہ کا استدلال مسئلۃ البنار میں ان متعدد روایات سے ہے جو سنن ابن ماجہ اور دارقطنی میں مروی ہیں جن کو بذیل الجہود میں باب الوضو من اللہ م کے ذیل میں حضرت حنفی نقل فرمایا ہے، روایت کے الفاظ یہ ہیں من اصابہ فی حق اور عاتق او قدس او مذی فلیصو فلیتوضأ ولین علی صلوٰۃ یہ حدیث تقریباً انھیں الفاظ سے متعدد صحابہ، عائشہ، ابو سعید خدری، علی ابن ابی طالب، ابن عباس وغیرہم سے مروی ہے۔

عن مسند بن سلام یہ سلام تشدید لام کے ساتھ ہے بلکہ سبھی جگہ سلام مشدود ہے سوائے شرح السند دو جگہ کے ایک عبد اللہ بن سلام صحابی دوسرے محمد بن سلام، امام بخاری کے استاد ذکا قال الامام النووی فی مقدمۃ شرح مسلم ہمارے ابو داؤد کے استاد محترم حضرت مولانا اسعد اللہ صاحب نور الثرم قدہ جو شعر و ادب سے کافی ذوق رکھتے تھے ان کا شعر ہے۔

بہر موضع مشد بہت سلام نہ مگر شیخ بخاری و صحابی

عن علی بن طلحہ آپ کو یاد ہوگا کہ وضو من مسالذکر کے باب میں ایک راوی طلق بن علی گذر چکے ہیں، اور یہاں ہے علی بن طلحہ، سو یہ نہ سمجھا جائے کہ نام میں قلب واقع ہو گیا ہے بلکہ یہ دو راوی الگ الگ ہیں، چنانچہ بعض علماء رجال کی تحقیق کے پیش نظر یہ علی بن طلحہ گذشتہ راوی طلق بن علی ہی کے والد ہیں تو گویا طلق علی کے باپ

کا بھی نام ہے اور بیٹے کا بھی اور سلسلہ نسب اس طرح ہے، طلق بن علی بن طلق یہی نام ہے حافظ ابن عبد البر کی ہے، چنانچہ وہ علی بن طلق کے بارے میں فرماتے ہیں ائمنہ، والد طلق بن علی اس پر حافظ ابن حجر لکھتے ہیں، مؤلفین قوی از نسبہا واحد۔

باب فی المذی

مختلوا قس و ضرر کے خروج مذی ہے مذی سکون ذال اور تخفیف یار کے ساتھ اور مذی تشدید یار کے ساتھ بر وزن غنی دونوں طرح صحیح ہے، ہونا اثر تین اصغر، خروج عند الشهوة الفیضۃ، اور اسی حکم میں ودی ہے، ہونا اثر تین غنی جو پیشاب کے بعد یا کسی دوزخی چیز کو اٹھانے سے نکلتی ہے،

مذی سے متعلق مسائل اربعہ خلا فیہ | جانتا چلتے کہ مذی سے متعلق چار مسائل اختلافی ہیں، کیا مذی مسلم میں بول کے ہے جس طرح پیشاب کے بعد استنجاء بالخر کافی ہے

اسی طرح یہاں بھی کافی ہے یا غسل ضروری ہے، حنفیہ وشافعیہ کا راجح قول یہ ہے کہ اس میں استنجاء کافی ہے غسل ضروری نہیں اور مالکیہ وحنابلہ کی دو روایتیں ہیں، جواز اور عدم جواز، تیسرے مذی کے بعد صرف غسل نجاست کو پاک کرنا ضروری ہے یا اس کے علاوہ بھی، امام مالک کا مذہب یہ ہے کہ بغسل جمیع الذکر، اور حنابلہ کے نزدیک ذکر کے ساتھ استنجاء کا دھونا بھی ضروری ہے اور حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک صرف موضع نجاست کا دھونا ضروری ہے، تیسرا مسئلہ جس کپڑے کو مذی لگ جائے اس کا غسل ہی ضروری ہے یا نفع بھی کافی ہے، جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک غسل ضروری ہے نفع یعنی رش الماء کافی نہیں اور امام احمد سے دونوں روایتیں ہیں، قول راجح ان کا یہ ہے کہ نفع کافی ہے (کسانی ہاشم الکوکب) علامہ شوکانی نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے اور اپنی طرف سے اسکی وجہ ترجیح بھی بیان کی ہے جس کو حضرت نے بدل میں رد فرمایا ہے، تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ مذی ائمہ اربعہ اور جمہور علماء مسلفا و خلفا سب کے نزدیک نجس ہے بخلاف فرقہ امامیہ کے رد افضہ میں سے کہ وہ اس کو طاهر کہتے ہیں لفظ نفع سے استدل کرتے ہوئے، لیکن ہم کہتے ہیں لفظ نفع تو دم حیض اور بول صبی کے بارے میں بھی وارد ہوا ہے حالانکہ دم حیض بالاتفاق نجس ہے۔

تو لکن کتب رجالہ مذی انہ جعلت اغتسل الخ حضرت علی فرماتے ہیں مجھے مذی کثرت سے نکلتی تھی، اور مسئلہ معلوم ہونے کی وجہ سے میں اس سے غسل کیا کرتا تھا اور کثرت سے اس کی نوبت آتی تھی یہاں تک کہ موسم سرما میں سردی کی شدت اور بار بار غسل کرنے کی وجہ سے میری کمر میں شوق آتا اور پٹن ہو گئی تھی،

روایات مختلفہ کے درمیان تطبیق

تذکرۃ دلائل اس میں روایات مختلف ہیں یہاں پر تو شک کے ساتھ ہے کہ میں نے مفہور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ذکر کیا یا کسی اور نے آپ سے ذکر کیا اور آگے ابو داؤد میں آیا ہے کہ میں نے مقداد بن اسود سے کہا کہ وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے مسئلہ دریافت کریں اور نسائی کی روایت میں ہے کہ میں نے عمار بن یاسر کو کہا اور مصنف عبد الرزاق کی روایت میں ہے کہ ایک مرتبہ علی اور مقداد بن اسود اور عمار رضی اللہ عنہم کے درمیان اس مسئلہ میں مذاکرہ ہوا اور علیؑ نے ان دونوں کو حکم فرمایا کہ وہ مفہور صلی اللہ علیہ وسلم سے مسئلہ دریافت کریں اور ترمذی وابن ماجہ کی روایت میں ہے علیؑ فرماتے ہیں سألت النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن الذی ابن جابر نے ان روایات مختلفہ میں اس طرح جمع کیا ہے کہ علیؑ نے پہلے عمارؓ کو حکم دیا اور پھر مقدادؓ کو اور پھر انھوں نے خود سوال کر لیا، حافظ فرماتے ہیں کہ یہ جمع جید ہے مگر ان کا یہ کہنا کہ پھر علیؑ نے خود سوال کیا یہ صحیح نہیں اس لئے کہ یہ ان کے قول انا استحبی کے خلاف ہے لیکن اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ حضرت علیؑ کے لئے استیجار شروع میں تھا لیکن جب ان دونوں نے سوال میں تاخیر کی تو حضرت علیؑ نے شدت احتیاج کی وجہ سے خود سوال کر لیا امام نووی وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ جہاں پر سوال کی نسبت علیؑ نے اپنی طرف کی ہے وہ مجاز ہے آخر ہونے کی حیثیت سے اپنی طرف نسبت کر دی اور بعضوں نے یہ کہا کہ سوال بالواسطہ اپنے لئے تھا اور اس میں استیجار کا ہونا ظاہر ہے اور براہ راست سوال مطلق مسئلہ کی حیثیت سے تھا۔

یہاں یہ اشکال نہ کیا جائے کہ طلب علم میں حضرت علیؑ نے استیجار کیوں کیا، اس لئے کہ طلب علم سے انھوں نے استیجار نہیں کیا، طلب علم کے تو وہ مسلسل درپے رہے ہاں براہ راست سوال سے استیجار ہوا جس کی وجہ ظاہر ہے کہ خروج مذی عامۃً اپنی اہل کیساتھ طاعت سے ہوتا ہے اور ان کے نکاح میں مفہور صلی اللہ علیہ وسلم کی صاغرادی تھیں اس لئے استیجار کا ہونا قرین قیاس تھا یہ ساری تفصیل اسی طرح اور جز المسائلک میں ہے۔

نقل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تغتسل الا من غسل ذیہ سے غسل کرنے سے منع کر دیا، مسئلہ اجماعی ہے کہ خروج مذی سے غسل واجب نہیں ہوتا، فاذا اغتسلت الساء فاعتزل جب کدائے تو پانی کو تب غسل کر یعنی غسل مار دانی دینی سے واجب ہوتا ہے نہ کہ مذی سے، قبلہ یغسل ذکوة وانشیہ، اس روایت میں ذکر کے ساتھ انشیں بھی مذکور ہے یہ امام احمد اور اوزاعی کی دلیل ہے۔

قال ابو داؤد ودرایہ مفضل بن فضالة مصنف یہاں سے ہشام کے ملاذہ کا اختلاف بیان کر رہے ہیں اور زبیر کی روایت میں انشیں کا ذکر تھا، مصنف اسی کو بیان کر رہے ہیں کہ جس طرح زبیر نے ہشام سے اس حدیث کو انشیں کے ساتھ ذکر کیا ہے اسی طرح مفضل اور سفیان ثوری اور سفیان بن عیینہ نے بھی ذکر کیا ہے، معلوم ہوا کہ انشیں کو ذکر کرنے والی ایک جماعت ہے آگے چل کر مصنف کہہ رہے ہیں، بخلاف محمد بن اسحاق کے کہ انھوں

نے بھی ہشام سے اس حدیث کو روایت کیا ہے مگر انہیں کو ذکر نہیں کیا، ہمارے حضرت شیخ فرمایا کرتے تھے کہ میرے نزدیک حضرت امام ابو داؤد کے منہل میں اور یہ آپ کو اوپر معلوم ہی ہو چکا کہ امام احمد فعلی انہیں کہ قائل ہیں بظاہر مصنف بھی اسی کو ترجیح دے رہے ہیں، جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہو گا کہ ذکر انہیں میں رواد کا اختلاف واضع ہے اس لئے اس سے فصل ثابت ہو گا، یا یہ کہا جائے کہ یہ اس وقت ہے جب انہیں مذی سے لوث ہو گئے ہوں یا ہو سکتا ہے کہ غسل انہیں کا حکم آپ نے تبریداً فرمایا، ہوتا کہ سیلان مذی جلد منقطع ہو قولہ تاخذ کفًا من ماء فتستنج بہا من ثوبہ اس حدیث سے بظاہر ظاہر کی تائید ہو رہی ہے کہ جس کپڑے کو مذی لگ جائے اس کو پاک کرنے کے لئے رش الماء کافی ہے غسل کی حاجت نہیں اور مسلم شریف کی روایت میں ابن عباس سے واضح صریح وارد ہوا ہے، جمہور یہ کہتے ہیں کہ بہت سی احادیث میں لفظ لغس غسل کے معنی میں بھی آیا ہے یہاں وہی مراد ہے، امام نووی فرماتے ہیں چونکہ دوسری روایت میں لیغسل ذکوة کی تصریح ہے لہذا لغس کو اسی پر محمول کیا جائے گا۔

یٰٰ حذینا علیٰ حدیث من مونی۔ قولہ ومن الماء یكون بعد الماء یعنی وہ پانی جو تھوڑا تھوڑا مسلسل آتا رہے جس کو برسنا کہتے ہیں یعنی مذی اس لفظ کی صحیح تشریح ہی ہے اور علامہ شوکانی کو اس کی شرح میں وہم ہو گیا انہوں نے بعد الماء میں مار سے مراد بول لیا ہے یعنی وہ پانی جو پیشاب کے بعد نکلے لیکن یہ صحیح نہیں اس لئے کہ پیشاب کے بعد جو رقیق چیز نکلتی ہے اس کو وری کہتے ہیں نہ کہ مذی، اور یہاں ذکر ہو رہا ہے مذی کا، تنبیہ :- جاننا چاہیے کہ اب آگے جو دو حدیثیں آرہی ہیں ان دونوں میں مباشرت حائض کا ذکر ہے یہاں پر نسخے مختلف ہیں نسخہ بڈل المجہود میں یہ دو حدیثیں بھی ترجمہ سابقہ یعنی باب فی المذی میں داخل ہیں اور بعض نسخ ابوداؤد میں ان پر مستقل ترجمہ قائم کیا گیا ہے، باب فی مباشرة الحائض، اگر یہ ترجمہ یہاں پر مان لیا جائے تب تو ان دونوں حدیثوں اور ترجمہ میں مطابقت ظاہر ہے اور اگر یہاں ترجمہ نہیں مانتے ہیں جیسا کہ نسخہ بڈل میں نہیں ہے تو عدم مطابقت کا اشکال ہو گا غالباً اسی اشکال سے بچنے کے لئے بعض ناخین نے یہاں یہ باب قائم کر دیا ہے لیکن اس سے ایک دوسرا اشکال پیدا ہو جاتا ہے وہ یہ کہ جیسے واستفاضہ کی روایات آگے چل کر آرہی ہیں نیز وہاں مباشرة الحائض کا مستقل باب بھی آ رہا ہے تو گویا دو اشکال ہو جائیں گے، ایک تکرار فی الترجمہ کا، دوسرے اس باب کے یہاں بے محل ہونے کا کہ یہ محل اس باب کا نہیں ہے، لہذا بہتر یہ ہے کہ یہاں یہ ترجمہ نہ ہو بلکہ ان دونوں حدیثوں کو ترجمہ سابقہ ہی سے متعلق مانا جائے اور ترجمہ الباب سے مطابقت کچھ سوچ لی جائے چنانچہ مناسبت یہ ہو سکتی کہ مباشرت حائض خروج مذی کا سبب ہے، اور ترجمہ الباب مذی ہی سے متعلق ہے لہذا فی الجملہ مناسبت ہو گئی۔

قوله قال هشام وهو ابن مخرم بن امير جنحان یہ ضمیر عائذ کی طرف راجع ہے یعنی عائذ بیٹے ہیں قرط کے اور آگے چل کر امیر حمص میں دونوں احتمال ہیں، ہو سکتا ہے کہ عبدالرحمن کی صفت ہو اور ہو سکتا ہے کہ عائذ کی ہو۔
 قال ابو داؤد و لیس ہوا القوی ضمیر ہو سعید غطش کی طرف راجع ہے جو سند میں مذکور ہے معنف مد کی غرض اس راوی کی تضعیف ہے، اور شارح ابن رسلان نے یہ ضمیر حدیث کی طرف لٹائی ہے یعنی یہ حدیث قوی نہیں ہے اور منشأ قوی نہ ہونے کا یہی راوی سے با غطش ہے غطش یعنی امشش۔

بَابُ فِي الْإِكْسَالِ

(ح)

نوا قاض و ضرور کا بیان ختم ہوا اب یہاں سے معنفہ موجبات غسل کا بیان شروع کر رہے ہیں، ایک سال کے معنی یہ ہیں کہ آدمی اپنی بیوی سے جماع کرے اور انزال نہ ہو اور بعض عوارض کی وجہ سے ایسا ہو بھی جاتا ہے اب سوال یہ ہے کہ یہ جماع بلا انزال موجب غسل ہے یا نہیں؟ جواب یہ ہے کہ جمہور علماء سلفاً و خلفاً اور ائمہ اربعہ کے نزدیک موجب غسل ہے و آؤد ظاہری کے نزدیک نہیں ہے، دراصل اس سلسلے میں دو حدیثیں مروی ہیں، ایک اذا جلس بين شعبها الاربع شرحه فافتد وجب الغسل، یہ روایت تو متفق علیہ ہے، حضرت ابو ہریرہ و عائشہ سے مروی ہے، اور دوسری حدیث النساء من النساء یہ حدیث بہذا للفظ تو صحیح مسلم اور ابوداؤد وغیرہ میں ہے لیکن معنفون کے اعتبار سے یہ بھی متفق علیہ ہے، چنانچہ، عمار کی شریف میں عثمان غنیؓ اور ابی بن کعبؓ سے یہ معنفون مروی ہے لیکن اس مسئلہ میں امام بخاری کا گئے صرف حدیث اول (اذا التقى الختانان) سے استدلال کیا ہے اور اس دوسری حدیث کو ایک اور مسئلہ کے ذیل میں لائے ہیں، صحابہ کرام میں انصار کی ایک جماعت النساء من النساء کے پیش نظر ایک سال میں غسل کی قائل نہ تھی جیسے ابوالب و ابو سعید خدری، زید بن خالد، ابی بن کعب رضی اللہ عنہم، لیکن ابی بن کعبؓ رجوع ثابت ہے اور مہاجرین کی ایک جماعت غسل کی قائل تھی ان کے پیش نظر اذا التقى الختانان اور حدیث تھی، ایک مرتبہ حضرت عمرؓ کی مجلس میں اس مسئلہ پر گفتگو ہو رہی تھی، یہ دونوں جماعتیں آپس میں اختلاف کر رہی تھیں، اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا انتوا اهل بدو الاخیاس فکیف بمن بعدکم تم اتنے بڑے بڑے اہل بدر حضرات جب اس مسئلہ میں اختلاف کر رہے ہو تو بعد والوں کا کیا حال ہوگا تو اس پر انہوں نے عرض کیا کہ احبہ امیر المؤمنین اگر آپ اس مسئلہ کی صحیح تحقیق چاہتے ہیں تو ازواج مطہرات سے معلوم کریں، چنانچہ انہوں نے اولاً حضرت حفصہؓ کے پاس آدمی بھیجا لیکن انہوں نے لاعلمی کا اظہار فرمایا اس کے بعد حضرت عائشہؓ کی خدمت میں قاصد بھیجا تو انہوں نے فرمایا، اذا اجابوا الختانان فافتد وجب الغسل، چنانچہ حضرت عمرؓ نے

اسی کے مطابق فیصلہ فرمادیا اس واقعہ کی تفسیر امام طحاویؒ نے شرح معانی الآثار میں کی ہے۔

ابن العربیؒ فرماتے ہیں کہ صحابہ کرام کے مابین اس مسئلے میں اختلاف شروع میں رہا ہے حضرت عمرؓ کے فیصلہ کے بعد وجوب غسل پر اجماع ہو گیا تھا لیکن اس پر حافظ ابن حجرؒ نے اشکال کیا ہے کہ اس مسئلے میں اختلاف صحابہ کے درمیان مشہور تھا اور اس کے بعد تابعین میں بھی رہا، لیکن یہ صحیح ہے کہ جمہور کا مسلک ہمیشہ ایجاب غسل ہی رہا ہے اور وہی صحیح ہے لیکن حافظ کے کلام پر علامہ عینیؒ نے تعقب کیا ہے اور ابن العربیؒ کے کلام کی تائید کی ہے نیز ابن العربیؒ فرماتے ہیں کہ یہ مسئلہ اہم مسائل میں سے ہے۔ یہ گو شروع میں مختلف فیہ رہا لیکن بعد میں اجماع ہو گیا تھا سوائے داؤد ظاہری کے ولایعاً بخلافہ ان کے اختلاف کی ہمیں پردہ نہیں پھر وہ آگے فرماتے ہیں لیکن مشکل معاملہ امام بخاریؒ کا ہے کہ وہ اجل علماء مسلمین میں سے ہیں اور پھر بھی وہ اس میں صرف استحباب غسل کے قائل ہیں۔

اس مسئلہ میں امام بخاریؒ کا میلان

لیکن جاننا چاہئے کہ اس مسئلہ میں امام بخاریؒ کے میلان میں شرح بخاری مختلف ہیں، دراصل بخاری شریف میں امام بخاریؒ کے الفاظ یہ ہیں، قال ابو عبد اللہ الغنی لہوط، اس پر بعض کی رائے تو یہ ہے کہ ان کی مراد احتیاط سے احتیاط ایجابی ہے یعنی غسل نہ کرنا خلاف احتیاط ہے اور کہا گیا ہے کہ ان کی مراد احتیاط سے احتیاط استحبابی ہے حضرت گنگوہیؒ اور اسی طرح حافظ ابن حجرؒ کی رائے یہ ہے کہ ان کا مذہب اس مسئلے میں جمہور کے موافق ہے، احقر کہتا ہے کہ امام بخاریؒ کے کلام کو دیکھنے سے بخوبی یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ وہ وجوب غسل ہی کے قائل ہیں، الماء من المار کے قائل نہیں، امام نوویؒ شرح مسلم میں لکھتے ہیں کہ امت کا اس وقت اجماع ہے وجوب غسل پر خواہ انزال ہو یا نہ ہو

حدیث الماء من المار کی توجیہات

حدیث میں اس کا باب یہ ہے، عا۔ یہ حدیث محمول ہے مباشرت فی غیر الفرج پر اور اس صورت میں غسل سب کے نزدیک انزال ہی پر موقوف ہے تاہذا ابن رسلان، عا۔ الماء من المار کو عام رکھا جائے حقیقی ہو یا حکمی پس ایلاج، حکمی ہے یعنی انزال کے حکم میں ہے یہ جواب حضرت گنگوہیؒ کی بعض تقاریر میں ملتا ہے، عا۔ ابن عباسؓ کی توجیہ جس کو امام ترمذیؒ نے بھی ذکر کیا ہے وہ یہ کہ یہ حدیث احتلام پر محمول ہے، یعنی جماع کی دو قسمیں ہیں، ایک۔ جماع فی البیظہ اور ایک جماع فی السنام جس کو احتلام کہتے ہیں، اول صورت میں اذا انتفی الختان الختان والی حدیث، پر عمل ہوگا اور دوسری صورت میں الماء من المار پر چنانچہ احتلام میں بلا انزال کے باقاعدہ غسل واجب نہیں

ہوتا یہ ایک بڑی اچھی توجیہ ہے امام نسائی نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے چنانچہ انہوں نے اس حدیث پر باب قائم کیا ہے باب الذی یغتسل من ولایہ الماء۔

لیکن اس پر ایک بڑا قوی اشکال ہے وہ یہ کہ یہ توجیہ مسلم شریف کی روایت کے خلاف ہے جس کا مضمون یہ ہے ابو سعید خدریؓ فرماتے ہیں کہ میں ایک مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ قبا جا رہا تھا راستے میں ہم محلہ بنو سالم میں پہنچے آپ صلی اللہ علیہ وسلم وہاں پہنچ کر عقیبان بن مالک کے دروازے پر ٹھہرے اور دستک دی وہ اس وقت اپنی بیوی کے ساتھ مشغول تھے آپ کی آواز سن کر اسی حال میں جلدی سے حاضر ہوئے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقات کے بعد انہوں نے آپ سے مسئلہ دریافت کیا کہ اگر کوئی شخص بیوی سے صحبت کرے اور انزال نہ ہو تو کیا اس پر غسل واجب ہے آپ نے اس پر فرمایا الماء من الماء، ظاہر ہے کہ انہوں نے جمار فی الیقظہ کے بارے میں سوال کیا تھا لیکن پھر بھی آپ نے یہی فرمایا الماء من الماء، لہذا اس حدیث کو احتلام پر محمول کرنا صحیح نہیں اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کی مراد یہ نہیں کہ یہ حدیث شروع ہی سے احتلام پر محمول ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ اس مسئلے میں نسخ واقع ہونے کے بعد اب یہ حکم صرف احتلام میں باقی رہ گیا ہے۔

قولہ انما جعل ذالک رخصۃ للناس فی اول الاسلام لفقۃ الثیاب یعنی ابتداء اسلام میں لوگوں کی سہولت کے لئے ثلب ثیاب کی وجہ سے الماء من الماء کا حکم دیا گیا تھا اس جملہ کی شرح میں شارح کے دو قول ہیں ایک یہ کہ بار بار غسل کرنے کی صورت میں جب ایک ہی کپڑے میں جسم کی تری بار بار لگے گی تو وہ کپڑا جلد ہی کمزور اور پرانا ہوگا، دوسرا قول جس کو ابن رسلانؒ لکھا ہے یہ ہے کہ کپڑوں کی کمی کی وجہ سے زمین کو جب رات میں ایک ہی بستر اور لحاف میں سونا ہوگا تو اس میں مقاربت اور معاشرت کی نوبت زائد آئے گی جس میں کبھی انزال ہوگا اور کبھی نہیں ہوگا تو اس مجبوری کی وجہ سے بغیر انزال کے ترک غسل کی رخصت اور اجازت دیدی گئی تھی۔

اور ایک نسخہ میں بحاشے ثیاب کے لفظ ثبات ہے جس سے مراد پختگی ہے یعنی ابتداء اسلام میں شبث فی الدین کی کمی اور کمزوری کی وجہ سے یہ سہولت دیدی گئی تھی، دیکھئے! حضرات شارح حدیث نے شرح حدیث کا حق ادا کر دیا فجزاھو اللہ احسن الجزاء۔

۲۔ قولہ والزنق الثقبان بالختان، ختان سے مراد موضع ختان ہے اس لئے کہ ختان کے معنی تو ختنہ کے ہیں، ختان کا استعمال مرد اور عورت دونوں کے حق میں ہوتا ہے جیسا کہ اس حدیث میں ہے اس کے بالمقابل دوسرا لفظ خفاض ہے اس کا استعمال عورت کے ساتھ خاص ہے، عورت کی شرمگاہ کے اوپر ایک کھال کا ٹکڑا سا ہوتا ہے عرف الثیب (مرغی کی کھنی) کے مشابہ اس کو قطع کیا جاتا تھا، عرب میں اس کا دستور تھا گو ہندوستان میں اس کا رواج نہیں۔

شرائع نے لکھا ہے کہ الزق الحان بالحقان کناہ ہے ایلا ج مشغ سے اس لئے کہ اول تو جماع کے وقت میں ختائین کا تہا نہیں ہوتا کیونکہ عورت کا محل ختائین فرج کے اوپر ہوتا ہے دوسرے یہ کہ محض القار ختائین سے جماع اور دخول کا تحقق نہیں ہوتا، چنانچہ ابن ماجہ کی روایت میں ہے اذ لا تنق الحتانان وفوارات المحشفة فقد وجب الغسل بہر حال بدون غیوہ مشغ نہ جماع کا تحقق ہوتا ہے اور نہ غسل واجب ہوتا ہے بالاتفاق لہ۔

بَابُ فِي الْجَنْبِ يَعُودُ

حج

یعنی اگر ایک مرتبہ جماع کرنے کے بعد عود الی الجماع کرے تو درمیان میں غسل کرنا ضروری ہے یا نہیں، جواب یہ ہے کہ بالاتفاق ضروری نہیں، زائد سے زائد اولیٰ ہے، البتہ درمیان میں وضو کرنا جیسا کہ اگلے باب میں آ رہا ہے یہ مختلف فیہ ہے، تجہور علماء ائمہ اربعہ کے یہاں وضو علی المٹاود یعنی وضو بین الجماعین مستحب ہے، وادو طلب ہری ابن حبیب ماکھی کے یہاں واجب ہے اور امام ابو یوسف سے عدم استحباب منقول ہے، انہوں نے اس سلسلے میں جو امر وارد ہوا ہے اس کو اباحت پر محمول کیا ہے اس لئے کہ وضو عبادت کے لئے مشروع ہے نہ کہ قضاء شہوت کے لئے لیکن ان کی یہ تعلیل حدیث کے خلاف ہے۔

قولہ عن النبی ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم غط ذات یم علی نائہ فی غسل واحد، یعنی ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم رات میں جلا ازواج مطہرات کے پاس پہنچے اور ہر ایک سے تقاربت فرمائی اور آخر میں صرف ایک غسل پر اکتفا فرمایا اور بعض روایات میں ہے ذھن تسبیح کہ وہ نو تھیں یوں تو ازواج مطہرات ایک قول کی بنا پر گیارہ اور دوسرے قول کی بنا پر بارہ تھیں، لیکن مشہور قول کی بنا پر نو سے زائد کا اجتماع ثابت نہیں۔

ازواج مطہرات کے اسماء گرامی | ازواج مطہرات کے اسماء گرامی حسب ترتیب نکاح یہ ہیں، خدیجہ سودہ بنت زمعہ، عائشہ، حفصہ، زینب بنت خویمہ، آم سلمہ، زینب بنت جحش، خویزہ بنت الحارث، آم حبیبہ بنت ابی سفیان، صفیہ بنت حمی بن اخطب، سمونہ بنت الحارث، یہ کل گیارہ ہوتیں جن سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا استمتاع ثابت ہے، اور بعض علماء نے ریحانہ بنت عمر و یا بنت زید کو بھی ازواج میں شمار کیا ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ یہ ازواج میں سے نہیں بلکہ آپ کی سترہ یعنی کثیر تھیں، چنانچہ دو کثیر ہیں آپ کی مشہور ہیں تاہم یہ قطعیہ اور دوسری ریحانہ، ان گیارہ ازواج میں سے دو یعنی خدیجہ اور زینب بنت خویمہ نے آپ کی

لہ قال النووی فی شرح مسلم قال اصحابنا لو غیب المحشفة فی دبر امراة او دبر رجل او فرج بیہتہ او دبر ہا وجب الغسل الی آخر ما ذکر۔

حیات میں وفات پائی اور باقی تو آپ کی وفات کے وقت میں موجود تھیں، ان کے علاوہ بھی بعض اور نساہ ہیں جن سے عقد ہوا لیکن دخول کی نوبت نہیں آئی بلکہ بعض وجوہ سے قبل از رخصت علیحدگی ہو گئی جن میں سے بعض کا واقعہ اور ذکر صحاح کی بعض کتب میں آئے ہیں۔

فائدہ ۱۰: بخاری شریف کی روایت میں ہے کہ حضرت انسؓ سے ان کے شاگرد نے معلوم کیا کہ اَوْكَاهُ يُمِينُ ذَلَّهِ، کیا آپ اتنی طاقت رکھتے تھے کہ ایک شب میں سب سے مقدار بت فرمائیں تو انھوں نے جواب دیا، كُنَّا نَعْتَدُ ثَلَاثًا اَعْطَى قُوَّةَ ثَلَاثِينَ رَجُلًا یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو تیس مردوں کی طاقت عطا کی گئی تھی، اور معارف السنن میں علامہ سیوطی سے نقل کیا ہے کہ صحیح اسماعیلی میں ہے حضرت معاذؓ فرماتے ہیں اَعْطَى قُوَّةَ اَرْبَعِينَ رَجُلًا اور کتاب الحلیہ لابی نعیم میں ہر مجاہد فرماتے ہیں کہ آپ کو رجال جنت میں سے چالیس مردوں کی طاقت عطا ہوئی تھی، اور سند احمد و ترمذی میں حضرت زید ابن ارقمؓ اور انسؓ سے مرفوعاً مروی ہے کہ رجال جنت میں سے ہر شخص کو سو مردوں کی طاقت عطا کی جائے گی، اور چالیس کو سو میں ضرب دینے سے چار ہزار بن جاتے ہیں گویا آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو چار ہزار مردوں کی طاقت عطا کی گئی تھی۔

حدیث الباب پر یہ اشکال کہ اقل قسمہ ایک شب ہے اور اس کے جوابات

جانتا چاہئے کہ یہاں پر فقہی اشکال ہے وہ یہ کہ اقل قسمہ ایک شب ہے تو پھر ایک شب میں ہر ایک کے پاس آپ کیسے پہنچے، اب یہ ہے کہ اول تو یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر قسم یعنی عدل بین التزوجات واجب تھا یا نہیں اگر واجب نہیں تھا پھر تو کوئی اشکال ہی نہیں اور اگر واجب تھا تو پھر مختلف جواب دیئے گئے ہیں، علامہ طاعی قاریؒ فرماتے ہیں کان ذلک بوضاحت یعنی صاحبۃ النوبة (جس کی باری تھی) کی رضا مندی سے آپ نے ایسا کیا، علامہ ابن عبد البرؒ فرماتے ہیں کان ذلک عند قدوم من سفیر یعنی کسی سفیر سے واپسی میں اہمیت دار و در سے پہلے آپ نے ایسا کیا، کسی زوجہ محترمہ کی باری میں آپ سب کے پاس تشریف نہیں لے گئے، علامہ ابن العزلیؒ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو دن و رات میں ایک ساعت ایسی عطا فرمائی تھی جس میں کسی زوجہ کا حق نہ تھا بلکہ آپ کو اس میں اختیار تھا جس کے پاس چاہیں جاسکتے ہیں اور مسلم شریف کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ساعت بعد العصر تھی اور اگر اس میں موقوفہ نہ ملتا ہو تو بعد المغرب، مگر کہا گیا ہے کہ یہ واقعہ سفر حجۃ الوداع کا ہے چنانچہ جملہ ازدواج مطہرات اس سفر میں آپ کے ساتھ تھیں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم ظہر کی نماز ادا فرما کر مدینہ منورہ سے روانہ ہوئے اور عصر و العلیفہ میں پہنچ کر ادا فرمائی جو عیقات اہل مدینہ ہے اور وہاں ایک رات قیام فرمایا، اگلے روز بعد الظہر احرام باندھ کر وہاں سے روانہ ہوئے تو اس شب میں آپ نے جملہ ازدواج سے جماعت فرمائی اور صبح کی نماز سے پہلے غسل جنابت فرمایا، جیسا کہ جزمہ حجۃ الوداع میں بحوالہ کتب حضرت شیخ نے لکھا ہے

باقی اس ثانی حدیث کو مصنف ضعیف نہیں قرار دے رہے ہیں بلکہ صرف احمیت کی نفی فرما رہے ہیں لہذا یہ سوال پیدا نہیں ہونا چاہئے کہ ثانی حدیث کیوں ضعیف ہے اور اسی بات کے پیش نظر مصنف نے پہلے باب کی حدیث کے متعدد طرق کی طرف اشارہ فرما کر اس کو متوکد کیا ہے۔

قولہ خلیفہ توضحنا یہ معاد ضرور اس حدیث میں، حضور بنی الجناحین کا امر ہے جو ظاہر یہ اور ابن حبیب مالکی کے یہاں وجوب کے لئے ہے اور جہود کے نزدیک استصحاب کے لئے ہے جس کا قرینہ یہ ہے کہ حاکم کی روایت میں غائبہ اشط للحدود وارد ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں کوئی شرعی معصیت نہیں بلکہ آدمی کی اپنی ذاتی اور طبیعی معصیت کے لئے ہے گویا یہ امر امر ارشادی ہوا

بَابُ فِي الْجَنْبِ بِنَامٍ

(۳۰)

جنبی کے لئے حضور قبل النہم قبہور علما ائمہ اربعہ کے یہاں مستحب ہے وادد ظاہری اور ابن حبیب مالکی کے نزدیک واجب ہے قولہ انما تصیبه الجناحیت من اللہین شرح کے درمیان اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ ائمہ کی ضمیر کس طرف راجع ہے بذللہ الخ میں حضرت نے یہ ضمیر ابن عمر کی طرف لٹائی ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ ضمیر اقرب کی طرف راجع نہیں بلکہ ابعد کی طرف راجع ہے۔ مثلاً اس کا یہ ہے کہ نسائی کی سن کبریٰ میں یہ روایت ذرا تفصیل سے وارد ہوئی ہے جس میں اس طرح ہے کہ ایک مرتبہ عبداللہ ابن عمر کو رات میں جنابت لاحق ہوئی تو وہ اپنے والد حضرت عمرؓ کے پاس آئے اور ان سے اس کا ذکر کیا اس پر حضرت عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر مسئلہ دریافت کیا اس روایت کا تقاضا یہ ہے کہ ضمیر ابن عمر کی طرف راجع ہو چکا ہے گو ابوداؤد کی اس روایت کے ظاہر کا تقاضا یہ ہے کہ ضمیر عمر کی طرف راجع ہو چنانچہ حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ فرماتے تھے کہ حضرت سہارنپورؒ کا نے مسودہ بدل میں شریعت میں ضمیر عمری کی طرف راجع کی تھی چنانچہ اسی کے مطابق کتابت بھی ہو گئی تھی، اور حضرت شیخ کتابت شدہ کاپیوں کو طباعت کے لئے لے جا رہے تھے زرقانی کی شرح مؤطا حضرت شیخ کے ساتھ تھی ریل میں بیٹھے ہوئے حضرت اس کا مطالعہ کر رہے تھے اتفاق سے یہی حدیث نظر سے گزری اس میں علامہ زرقانی نے ضمیر ابن عمر کی طرف راجع کی تھی تو حضرت شیخؒ نے فوراً اسی وقت حضرت سہارنپورؒ کے نام ایک خط لکھ کر اس بات کو دریافت کیا کہ اگر حضرت والا کی رائے ہو تو ضمیر کا مرجع بدل دیا جائے۔ بجائے عمر کے ابن عمر کر دیا جائے۔ حضرت کا جواب ہو چنانچہ اسب ہے کہ بجائے عمر کے ابن عمر کر دیا جائے۔ حضرت شیخؒ فرماتے تھے کہ حضرت سہارنپورؒ کی کا جواب اس وقت پسینا جب کا پانی پلیٹ پر جم چکی تھی حضرت کا جواب پڑھ کر میں نے پلیٹ پر اصلاح کر کے بجائے عمر کے ابن عمر لکھوا دیا۔

بہر حال احقر کہتا ہے کہ ابوداؤد کی اس حدیث کے پیش نظر اگر ضمیر عمر کی طرف لٹائی جائے تو اس میں بھی کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ اس روایت کے ظاہر الفاظ کا یہی تقاضا ہے اور اگر نسائی کی روایت کو پیش نظر رکھتے ہوئے ضمیر ابن عمر کی طرف لٹائی

جائے تب بھی ٹھیک ہے اس لئے کہ مشہور ہے کہ روایت معتدلہ قاضی ہوا کرتی ہے روایت مجملہ پر یعنی فیصلہ روایت مفصلہ کے مطابق ہوا کرتا ہے اور صاحب منہل کا میلان تعدد واقعہ کی طرف ہے اور یہ کہ ابو داؤد کی روایت میں ضمیر کا مرتبہ عمر قرار دیا جائے ہو سکتا ہے حضرت عمرؓ نے ایک مرتبہ اپنے لئے اور ایک مرتبہ اپنے بیٹے کے لئے سوال کیا ہو، لیکن میں کہتا ہوں تعدد خلاف اصل ہے اور نہ ایک ہی مسئلہ کو دوبارہ دریافت کرنے کی حاجت ہے، اور روایت میں جو لفظ توشا و غسل ذکر کرتے بعضہ خطاب مذکور ہے اس کا مخاطب بھی ابن عمر ہو سکتے ہیں مطلب یہ ہے کہ آپؐ نے عمرؓ سے فرمایا کہ اپنے بیٹے سے جا کر یہ کہو۔

اس حدیث میں وضو قبل النوم کا جو امر کیا گیا ہے وہ جمہور کے نزدیک احتیاب کے لئے ہے، دوسری روایت سے جہاں کو حضرت عمرؓ نے بدل میں ذکر کیا ہے عدم وجوب ہی ثابت ہوتا ہے۔

باب الجنب یا کل

۳

نبی کے لئے اکل و شرب سے پہلے وضو کرنا بالاجماع واجب نہیں بلکہ صرف اولیٰ ہے بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اکل و شرب سے پہلے وضو فرماتے تھے جیسا کہ آئندہ باب کی حدیث میں آ رہا ہے اور بعض سے معلوم ہوتا ہے جیسا کہ حدیث الباب میں ہے کہ صرف غسل یدین فرماتے تھے، طاعلی قارئین فرماتے ہیں کہ جہاں پر وضو آیا ہے وہاں پر بھی وضو سے مراد وضو لغوی یعنی غسل یدین ہی ہے، حضرت سہارنپوریؒ فرماتے ہیں کہ تمہیں کی ایک روایت میں ہے قوضاً وضوءاً للفقہاء جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وضو شرعی مراد ہے پھر آگے حضرت نے لکھا ہے کہ ہو سکتا ہے یہ اختلاف اختلاف اوقات پر محمول ہو کہ گاہے آپ غسل یدین فرماتے ہوں اور گاہے وضو شرعی۔

حدیث کی ترجمۃ الباب مطابقت | جانا چاہئے کہ اس باب کی پہلی حدیث کو ترجمۃ الباب کے مناسبت نہیں اس لئے کہ اس میں وضو عند الاکل کا ذکر نہیں ہے نہ نفیاً نہ اثباتاً، جواب یہ

ہے کہ اس باب کی پہلی حدیث اور دوسری حدیث دونوں ایک ہی ہیں یہ دو مستقل حدیثیں نہیں ہیں اور حدیث ثانی میں آ رہا ہے واذا اراد ان یأکل وهو جنب غسل یدیه، لہذا اس حدیث ثانی میں جو زیادتی وارد ہے اس کی وجہ سے حدیث ترجمۃ الباب کے مطابق ہو گئی۔

۲- حدیث احمد بن الصباح - قولہ زاد واذا اراد ان یأکل زاد کی ضمیر یونس کی طرف راجع ہے پہلی سند میں نہری کے شاگرد سفیان تھے اور اس میں یونس میں مطلب یہ ہے کہ اس حدیث کو سفیان نے جب نہری سے نقل کیا تو انہوں نے صرف وضو عند النوم کو ذکر کیا اور یونس نے جب اس کو ان سے نقل کیا تو انہوں نے اکل کا بھی ذکر کیا کہ آپؐ کھانے سے پہلے صرف غسل یدین فرماتے تھے۔

قال ابو کاؤد ورواه ابن وهب عن يونس فعمل قصّة الاكل قول غاشية مقصوداً یہاں سے مصنف یونس کے علاوہ کا اختلاف بیان کر رہے ہیں یونس کے شاگرد پہلی سند میں ابن المبارک تھے اس دوسری سند میں ابن وہب ہیں ان دونوں کی روایت میں فرق یہ ہے کہ ابن المبارک نے یونس سے مسئلہ اکل و نوم دونوں کو مرفوعاً روایت کیا اور ابن وہب نے مسئلہ نوم کو مرفوعاً ہی ذکر کیا اور مسئلہ اکل کو موقوفاً علی عائشہ ذکر کیا اس کلام کی شرح حضرت نے بذل میں اور صاحب منہل نے اسی طرح کی ہے اور صاحب عون المعبود نے اس کا مطلب یہ لکھا ہے کہ ابن وہب نے صرف قصہ اکل کو ذکر کیا اور قصہ نوم کو ذکر ہی نہیں کیا بظاہر پہلا ہی مطلب صحیح ہے۔

ورواه صالح بن ابی الاخضر اس سے ابن المبارک کی روایت کی تائید مقصود ہے جیسا کہ ظاہر ہے ورواہ الادب اللہ بن یونس عن الزهري عن النبي صلى الله عليه وسلم اس کا مطلب یہ نہ سمجھا جائے کہ زہری براہ راست منصور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کوئے ہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ اس کو زہری بسندہ منصور سے روایت کرتے ہیں، مصنف کی غرض اس سے بھی ابن المبارک ہی کی تائید ہے۔

بَابُ مَنْ قَالَ الْجَنْبُ يَتَوَضَّأُ

٣٥١

ترجمة الباب کی غرض | جانتا چاہئے کہ یہ ایک ہی مسئلے کے تین باب ہیں جن میں یہ تیسرا ہے، مصنف نے باب اول اور اس کی حدیث سے وضو بالجانب عند النوم کو ثابت کیا ہے، اس کے بعد کے دو باب وضو عند الاکل سے متعلق ہیں، جن میں اول سے مصنف نے یہ ثابت کیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عند الاکل غسل بیویں پر اکتفا فرمایا اور اس دوسرے باب سے یہ ثابت کر رہے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے عند الاکل (حالت جنابت میں) وضو کرنا بھی ثابت ہے جیسا کہ اس باب کی حدیث سے معلوم ہو رہا ہے، بذل کی عبارت سے مستفاد ہوتا ہے کہ مصنف نے اس تیسرے باب سے وضو بالجانب عند النوم والاکل دونوں کو ثابت کیا ہے، اس باب کی حدیث میں تو دونوں ہی جزمہ کو رہیں لیکن میرے نزدیک مصنف کی غرض صرف اکل سے متعلق ہے کیونکہ وضو عند النوم کو مصنف پہلے باب سے ثابت کر چکے ہیں، میری بات کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ اس باب میں مصنف نے حدیث ذکر کرنے کے بعد جن بعض صحابہ کے اقوال بیان کئے ہیں وہ بھی وضو عند الاکل ہی سے متعلق ہیں۔

بَابُ فِي الْجَنْبِ يُوَخِّرُ الْغَسِيلَ

٣٥٢

یعنی یہ ضروری نہیں کہ اگر کسی شخص کو ابتداء میں جنابت لاحق ہو تو وہ اسی وقت غسل کرے بلکہ آخر شب میں غسل کرے تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں۔

مضمون حدیث اور اس کی تشریح

جیسا کہ حدیث الباب میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے سوال کے جواب میں فرمایا

وَمَا اغْتَسَلْتُ فِيْ اَوَّلِ الْيَوْمِ وَرَبْعًا فِي الْخُبْءِ یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کبھی تو جنابت

بیش آنے کے بعد شروع شب میں اسی وقت غسل فرمایا کرتے اور کبھی ایسا ہوتا کہ اس وقت دھو کر فرما کر سوجھاتے اور آخر شب میں اٹھ کر غسل فرماتے لیکن یہاں ایک احتمال عقلیہ بھی ممکن ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی مراد یہ ہو کہ بعض مرتبہ جنابت کی حالت شروع شب میں پیش آتی تو آپ اسی وقت غسل فرماتے اور جب آخر شب جنابت پیش آتی تو آخر شب میں غسل فرماتے اس صورت میں تاخیر غسل جو ترجمہ الباب میں مذکور ہے وہ ثابت نہ ہو گا لیکن یہ معنی اس لئے مراد نہیں ہو سکتے کہ سائل نے حضرت عائشہ کا جواب سن کر کہا، اَلْعَدَدُ ثَلَاثٌ اَوْ جَعَلَ فِي الْاَمْرِ مَوْسَعَةً اس لئے کہ گنجائش کا ہونا تو جب ہی ثابت ہو گا جب پہلے معنی مراد ہوں۔

اس کے پھر حدیث میں ہے کہ سائل نے حضرت عائشہ سے دو سوال اور کئے ایک وتر کے بارے میں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول وتر کے بارے میں کیا تھا، شروع رات میں ادا فرماتے تھے یا آخر شب میں جس کا جواب انھوں نے یہ دیا کہ کبھی آپ اس طرح فرماتے اور کبھی اس طرح، دوسرا سوال یہ کیا کہ آپ قیام لیل میں قرآن کریم کی تلاوت جہر فرماتے یا سراً، اس کا جواب انھوں نے یہی دیا کہ دونوں طرح۔

ایک اشکال اور اس کا جواب

۲۔ حدیثنا حفص بن عمر۔ قَوْلُهُ لَا تَدْخُلُ الْمَسْكَةَ بِيَتَانِيهِ صَوْرَةٌ وَلَا كَبْكُ وَلَا جَنْبٌ یہ حدیث بظاہر باب کی پہلی حدیث کے خلاف ہے کیونکہ پہلی حدیث سے

تاخیر غسل کا جواز ثابت ہو رہا تھا۔ اور اس میں یہ ہے کہ جس گھر میں بیٹھا ہوتا ہے اس میں ملائکہ رحمت داخل نہیں ہوتے، نیز یہ حدیث بظاہر ترجمہ الباب کے بھی خلاف ہے، مصنفؒ لکھ عادت ہے کہ وہ بعض مرتبہ ترجمہ الباب کے موافق حدیث لائے کے بعد کوئی حدیث ایسی بھی لاتے ہیں جو بظاہر ترجمہ الباب کے خلاف ہوتی، میرے نزدیک مصنفؒ کی غرض اس سے طالبین کو متوجہ کرنا ہے کہ وہ اس کا جواب سوچیں اور ہر دو حدیث کا محل متعین کریں، سو اس کا جواب حضرت نے بذیل میں امام خطابیؒ سے یہ نقل فرمایا ہے کہ اس حدیث میں جنبی سے وہ جنبی مراد نہیں ہے جو غسل کو مؤخر کرے نماز کے وقت تک، اور نماز کا وقت آنے پر غسل کرے بلکہ اس سے وہ جنبی مراد ہے جو غسل کے بارے میں ہمیشہ تہادین اور تکامل برتتا ہو ورنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے تاخیر غسل ثابت ہی ہے نفس تاخیر میں کیا اشکال ہے۔

میں کہتا ہوں کہ امام نسائی نے اس حدیث کی ایک اور نفس توجیہ فرمائی ہے اور انھوں نے اس توجیہ کی طرف اشارہ کرنے کے لئے مستقل ترجمہ الباب قائم کیا ہے وہ یہ کہ اس سے مراد وہ جنبی ہے جو رات میں جنابت پشیمانی نے بغیر وضو کے سو جائے، یہ توجیہ ان کی بڑی اچھل ہے اور احادیث سے بھی عموماً یہی مفہوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حالت جنابت میں وضو کے بعد ہی آرام فرماتے تھے، پھر اس کے بعد احقر کو یہ بات ابوداؤد کی ایک روایت میں ملاحظہ ملی، چنانچہ مصنف نے کتاب الترمذی باب الخلق للرجال میں حضرت عمار بن یاسرؓ کی یہ حدیث مرفوعہ ذکر فرمائی، ثَلَاثًا لَا تَقْرُبُهَا الْمَسْكَةُ

جیضۃ الکافر والمستمخ بالخلق والجنب الا ان يتوضا بس سے معلوم ہوا کہ وضو کر لینے کے بعد حالت جنابت قرب ملائکہ سے مانع نہیں ہوتی، فالجحد بشر۔

پھر جانا چاہیے کہ عند الجہور حدیث میں مودت کے مراد صحت ذی روح ہے خواہ سایہ دار ہو (جسم) یا غیر سایہ دار نیز وہ صورت ایسی ہو کہ جس کو آویزاں کیا گیا ہو زینت کے لئے اقرب ملبوس میں ہو مثلاً اور جو تصویر متہیں و مبتذل ہو یا مال ہوتی ہو مثلاً فرش میں ہو یا کیسے میں یا ہوتے ہیں یا پائیدار یا اس کا جواز حدیث سے ثابت ہے، لیکن بنانا اس قسم کی صورت کا بھی جائز نہیں، تو گویا دو چیزیں ہوں ایک عمل تصویر (تصویر کشی) اور دوسرے استعمال تصویر کل تصویر یعنی ذی روح کی مطلقاً ناجائز ہے، اور استعمال تصویر بعض صورتوں میں حرام اور بعض صورتوں میں مباح ہے، تیسری چیز حدیث میں جو مذکور ہے وہ کلب ہے، کلب کی دو قسمیں ہیں، مآذون المآخذ جیسے کلب سید وغیرہ، غیر مآذون المآخذ اس میں شرع کا اختلاف ہو رہا ہے کہ دخول ملائکہ سے مانع مطلق کلاب ہیں یا صرف وہ جو غیر مآذون المآخذ ہیں، چنانچہ امام نوویؒ نے امام خطابیؒ اور قاضی عیاضؒ سے نقل کیا ہے کہ دخول ملائکہ سے مانع صرف وہ کلاب ہیں جو منوع الاقتدار ہیں اور اسی طرح تصویر بھی لیکن خود امام نوویؒ کی یہ رائے نہیں ہے ان کے نزدیک یہ حکم عام ہے دونوں قسموں کو شامل ہے اور حاشیہ ترمذی میں علامہ طبریؒ کا قول قاضی عیاضؒ کے موافق اور امام محی السنہ کی رائے امام نوویؒ کی رائے کے موافق لکھی ہے اور ہمارے حضرت مہار پنورہیؒ کی رائے جو بدل میں یہاں اور اس کے علاوہ آگے کتاب الداس میں مذکور ہے، وہ یہ ہے کہ امتناع ملائکہ مخصوص ہے منوع الاقتدار کے ساتھ مگر یہ بات حضرت نے اقتدار اشترک کے ساتھ لکھی ہے بالجزم نہیں۔

جاننا چاہیے کہ بعض حضرات نے جرد کلب کے تھے کو امام نوویؒ دین وافتہ کی رائے کی تائید میں پیش کیا ہے کہ جب جرد کلب جس کا ہونا صاحب فائزہ کو معلوم بھی نہ تھا وہ دخول جبریل سے مانع ہوا دیر علم میں نہ ہونا عذر نہیں سمجھا گیا تو پھر یہ حکم عام کیوں نہ ہو گا، لیکن یہاں یہ کہا جاسکتا ہے کہ کلب صغیر اور کبیر کا کوئی فرق حدیث سے تو ثابت نہیں دونوں کا حکم ظاہر ہے کہ ایک ہی ہے، نیز یہ جرد کلب حراست یا امید کے لئے بھی نہ تھا لہذا یہ غیر مآذون المآخذ ہوا جو بالاقفاق مانع ہے لہذا اس سے تائید درست نہیں۔

ملاحظہ: حدیثنا مستند بن کثیر۔ قولہ ینام وهو جنب من غیر ان یس من مآذون اس حدیث سے بھی ظاہر ہے کہ تاخیر غسل ثابت ہو رہا ہے جس کے لئے ترجمہ منقطع کیا گیا ہے، لیکن من غیر ان یس من مآذون، دونوں احتمال ہیں کہ غسل اور وضو۔ دونوں کی نفی ہو، دوسرا یہ کہ صرف غسل کی نفی مراد ہو، ابھی قریب میں حضرت عائشہؓ کی حدیث میں گذرا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب حالت جنابت میں نوم کا ارادہ فرماتے تو توضا وضوہ للصلوۃ اس کا تفسیر یہ ہے کہ یہاں صرف غسل کی نفی مراد لیجائے اور اگر دونوں کی نفی مراد لیجائے تو یہ بیان جواز پر محمول ہو گا، امام نوویؒ کا میلان اس دوسرے احتمال کی طرف ہے اور امام بیہقیؒ نے فراختہ اول کو اختیار کیا ہے۔

مصنف کے دعویٰ و ہم کی توضیح اور اس مقام کی تحقیق

قال ابو داود هذا الحديث وهم جانا چاہئے کہ اس حدیث کے بارے میں جو رائے مصنف کی ہے وہی رائے امام ترمذی کی ہے انھوں نے بھی بہت سے علماء سے اس حدیث کا وہم ہونا نقل کیا ہے اور یہی رائے امام احمد بن حنبل کی ہے بلکہ بعض علماء جیسے ابن المنذر نے تو اس حدیث کے فطار ہونے پر محدثین کا اجماع نقل کیا ہے لیکن حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ اجماع نقل کرنا صحیح نہیں اس لئے کہ اس حدیث کی امام بیہقی نے تصحیح کی ہے بلکہ انھوں نے تفسیق کرنے والوں کی تردید کی ہے جاتا چاہئے کہ یہ سب حضرات یہ کہہ رہے ہیں کہ اس حدیث میں ابو اسحاق راوی کی نے غلطی ہوئی، وہ غلطی کیا ہوئی؟ اس کو ابن العربی نے شرح ترمذی میں واضح کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ حدیث دراصل طویل تھی جس کا صحیح مفہوم سمجھنے میں غلطی ہوئی اور پھر اسکے بعد اپنی فہم کے اعتبار سے اس کا اختصار کیا، صورت حال یہ ہے کہ اصل روایت میں اس طرح تھا، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں فرماتی ہیں کانہینام اول اللیل ونحیی اخذنا شعوان کانت لمدحاجة قضی حاجتہ شعوانام قبل ان یصل ماء جس کا مطلب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول تھا کہ شرب شب میں آرام فرماتے اور آخر میں بیدار رہتے پھر اگر آپ کو حاجت ہوتی تو اس کو پورا فرماتے اور پھر سو جاتے قبل ان یصل ماء ابن العربی کہتے ہیں کہ یہاں پر قضاء حاجت سے مراد بول و براز کی حاجت ہے اور مطلب یہ ہے کہ حاجت انسانیہ سے فارغ ہو کر آپ آرام فرماتے بغیر مس مار کے، ابو اسحاق سے یہاں پر یہ غلطی ہوئی کہ انھوں نے حاجت کو بجائے حاجت انسانیہ کے حاجت الی الاہل یعنی دلی پر محمول کیا حالانکہ یہ غلط ہے اس لئے کہ اسی حدیث کے آخر میں ہے وان نام جنبنا فوضا جس سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ حالت جنابت میں بغیر وضو کے آپ نہ سوتے تھے، تو اب اگر شروع میں حاجت کو حاجت دلی پر محمول کیا جائے اور دلائل مار کو مطلق مار پر محمول کیا جائے یعنی مار وضو اور مار اغتسال دونوں کی نفی مراد لیجائے تو اس صورت میں اول حدیث آخر حدیث کے معارض ہو جائے گی وہ فرماتے ہیں کہ صحیح محمل تو اس حدیث کا یہ تھا کہ اگر حاجت دلی پر محمول کیا جائے تو دلائس مار میں مار مطلق کی نہیں بلکہ صرف مار اغتسال کی نفی مراد لیجائے اور اگر حاجت کو حاجت انسانیہ پر محمول کیا جائے تب بیشک دلائس مار کو اپنے عموم پر رکھ سکتے ہیں لیکن ابو اسحاق نے یہ کیا کہ حاجت کو حاجت دلی پر محمول کیا اور دلائس مار کو اپنے عموم پر رکھ غسل اور وضو دونوں کی نفی کر دی اور یہ بات خلاف واقع ہونے کے علاوہ آخر حدیث کے معارض بھی ہے کیونکہ آپ کا معمول حالت جنابت میں بغیر وضو کے سونے کا نہ تھا، یہ تو تشریح ہوئی ان لوگوں کی مراد کی جو اس حدیث کو غلط کہتے ہیں۔ لیکن اس تنقید کا جواب یہ ہے کہ اول حدیث کا آخر حدیث سے معارضہ توجب لازم آئے گا جب ہم حدیث ابو اسحاق میں دلائس مار کو عموم پر محمول کریں کہ وضو اور غسل دونوں کی نفی ہو رہی ہے لیکن اگر حدیث میں مار سے خاص مار اغتسال مراد لیا جائے تو پھر کیا اشکال ہے، اور ابو اسحاق نے یہ کب کہا کہ مار سے مطلق مار مراد ہے، تعارض تو اس حدیث میں ناقدین کا خود پیدا کر رہا ہے کہ وہ مار سے مطلق مار مراد لے کر پھر اول حدیث و آخر حدیث میں تعارض بتلا رہے ہیں، لہذا حدیث

ابو اسحاق وہم نہوئی، چنانچہ امام بیہقی اور ابوالعباس بن سرج کی یہی رائے ہے کہ اس حدیث میں کچھ وہم نہیں ہے اور لایس مائر میں صرف ماراقتسال کی نفی ہے، وضو کی نفی نہیں اور امام نووی فرماتے ہیں کہ ایک شکل یہ بھی ہے کہ یہاں مطلق مار کی نفی مراد لی جائے اور اس کو بیان جواز پر محمول کیا جائے کہ گناہ ہے آپ نے ایسا بھی کیا ہے عادت مراد نہیں، لیکن احقر کو اس میں یہ اشکال ہے کہ اس توجیہ سے تو ناقدین کا اصل اشکال پھر لوٹ آئے گا یعنی اول حدیث اور آخر حدیث میں تعارض، کیونکہ یہاں برقعہ گو ایک خاص حدیث کو سامنے رکھ کر ہو رہی ہے، مطلقاً مسئلہ کی حیثیت سے نہیں، حضرت سہارنپوریؒ نے بھی بذیل میں امام بیہقیؒ وغیرہ کی رائے کو اختیار فرمایا ہے اور اس میں حضرت ناقدین حدیث کے ہمنوا نہیں۔

تنبہ ۱۔ جانتا چاہئے کہ ابو اسحاق کی یہ روایت مطلقاً مسلم شریف میں بھی ہے جس کے لفظ یہ ہیں، شعوان کانت لا حاجۃ الی اھلہ قضی حاجتہ، اس روایت میں الی اھلہ موجود ہے اب اس کے معنی وطن کے متین ہو گئے، لیکن مسلم شریف کی اس روایت میں اس کے بعد دلائس مائر جملہ نہیں ہے جس کی وجہ سے سارا اشکال کھڑا ہوا تھا۔

امام طحاویؒ کی رائے نیز جانتا چاہئے کہ امام طحاویؒ کی رائے بھی یہی ہے کہ اس روایت میں ابو اسحاقؒ نے غلطی ہوئی، مگر ان کے نزدیک غلطی یہ نہیں کہ ابو اسحاقؒ نے حاجت کا مطلب غلط سمجھا، حاجت کا مفہوم تو امام طحاویؒ کے نزدیک بھی جامع ہی ہے، لیکن وہ یہ کہتے ہیں کہ ابو اسحاقؒ کا ولایت سے مانع کے ذریعہ وضو اور غسل ہر دو کی نفی کرنا یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ دوسری روایات کے خلاف ہے، دوسری روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ حالت جنابت میں وضو کے بعد ہی آرام فرماتے تھے نہ کہ قبل از وضو، لیکر، پھر امام طحاویؒ نے آگے چل کر لکھا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ ابو اسحاقؒ کی مراد ولایت سے صرف غسل ہی کی نفی ہو لہذا پھر کوئی اشکال نہیں رہے گا، یہ وہی بات ہوئی جو بندہ نے شروع میں کہی تھی کہ تعارض تو ناقدین کا خود پیدا کردہ ہے، حضرت سہارنپوریؒ نے بذیل میں امام طحاویؒ کی رائے نقل نہیں فرمائی بلکہ حضرت قاضی ابوبکر ابن العربیؒ کی رائے شوکانی کے کلام سے اور بیہقی کی رائے خود ان کی کتاب سے نقل فرمائی، ہاں البتہ صاحب معارف السنن نے امام طحاویؒ کا کلام اور ان کی رائے نقل کی ہے، انہوں نے اس موضوع پر کافی طویل بحث کی ہے

بَابُ فِي الْجَنْبِ يَقْرَأُ

(۱۰)

حالت جنابت میں اذکار و ادعیہ کا پڑھنا بالاجماع جائز ہے لیکن تلاوت قرآن مختلف فیہ ہے، غنا سب اس میں یہ ہیں کہ اذکار ظاہری کے نزدیک مطلقاً جائز ہے اور یہی مروی ہے اتن عباس بن سعید بن المسیب اور تکرمرہ سے، اور امام شافعیؒ کے یہاں مطلقاً حرام ہے ولو حرثاً، امام احمدؒ سے دور وائیں ہیں ایک مثل شافعیہ کے، دوسری روایت مادلون الایت کے جواز کی ہے ماسی طرح ہمارے یہاں بھی دور وائیں ہیں، چنانچہ امام طحاویؒ نے مادلون الایت کی اباحت نقل کی ہے اور امام کرخیؒ

نے عدم جواز، اور امام مالکؒ کے نزدیک آیت یا آیتین پڑھنے کی گنجائش ہے، (کنزانی المیزان، الکبریٰ لشعرانی)
 جانتا چاہئے کہ امام بخاریؒ کا سیلان اس سلسلہ میں مطلق جواز کا طرف ہے چنانچہ انہوں نے اس سلسلہ میں متعدد روایات
 اور آثار ذکر فرمائے ہیں، نیز کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لعید کہ لا یشاء علی کا اسناد نہایت بھی استدلال کیا ہے اسی طرح
 ابن المنذرؒ اور ابن جریرؒ کی رائے بھی یہی ہے نیز طبریؒ نے بھی روایات کو روایت پر محمول کیا ہے۔
 جانتا چاہئے کہ مصنفؒ نے اس مسئلے میں حائض کا حکم بیان نہیں کیا، امام ترمذیؒ نے ایک ہی ترجمۃ الباب میں دونوں کو
 ذکر فرمایا ہے، "باب الجنب والحائض لا یقرآن القرآن" حائض کا حکم جموں نے یہاں دی ہے جو صحنی کا ہے البتہ اس میں
 امام مالکؒ کا اختلاف ہے ان کے نزدیک حائض کے لئے مطلقاً جائز ہے اس لئے کہ مدت حائض طویل ہوتی ہے اگر اس عرصہ کے
 اندر مطلقاً نہیں پڑھے گی تو نسیان کا خوف ہے جس پر وعید وارد ہوئی ہے بخلاف جنابت کے کہ وہ ایک وقتی چیز ہے اس
 کا ازالہ آدمی کے اختیار میں ہے (کنزانی المنہل)

مضمون حدیث

قولہ عن عبد اللہ بن مسعود یہ مسلم بکسر اللام ہے کتب رجال میں اس کی تصریح ہے، اور امام
 نوویؒ نے شرح مسلم کے مقدمہ میں اس نصل میں جس میں انہوں نے اس امر شتبہ کے اصول
 لکھے، میں تحریر فرمایا ہے کہ سلم ہر جگہ فتح اللام ہے، بخبر عن ابن سلمہ (جن کی امامت کا قصہ حالت صغر میں کتب حدیث میں مشہور ہے)
 اور بنو سلمہ کے یہ دونوں بکسر اللام ہیں لیکن انہوں نے عبد اللہ بن سلمہ کا استثناء نہیں کیا اس لئے کہ جو ضابطہ انہوں نے لکھا
 ہے وہ صرف رجال صحیحین سے متعلق ہے اور یہ عبد اللہ بن سلمہ کتب سنن کے راوی ہیں، (الغنیۃ السہلی)
 قولہ رجل منا رجل من بنی اسد، اخیب ابو عبد اللہ بن سلمہ کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں اور دو شخص جن میں ایک ہمارے
 قبیلے یعنی قبیلہ مراد کا اور دوسرا شخص قبیلہ بنو اسد کا تھا، ان دونوں کو حضرت علیؑ نے کسی جگہ بھیجنے کا ارادہ فرمایا، اور فرمایا کہ
 تم تو میری مضبوط آدمی ہو لہذا دین کی خدمت کرو (یہ بات ہو گئی اس کے بعد راوی کہتا ہے) پھر حضرت علیؑ اٹھے اور مخزج
 یعنی بیت الخلاء تشریف لے گئے فراغت کے بعد باہر آئے اور اپنی طلب کیا پانی حاضر خدمت ہوئے پھر اس میں سے ایک چلو
 لے کر (ہاتھوں اور چہرہ کا) مسح کیا اور پھر قرآن شریف پڑھنے لگے، اس پر (یعنی بلا ضرورت تلاوت پر) لوگوں نے اشکال کیا تو
 انہوں نے فرمایا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بسا اوقات بیت الخلاء سے آنے کے بعد ہم کو قرآن شریف پڑھاتے تھے اور
 کھاتے پیتے بھی تھے اور کوئی خیر آپ کے لئے قرأت قرآن سے مانع ہوتی پس الجنابۃ، بخبر جنابت کے۔

بَابُ فِي الْجَنْبِ يُصَافِحُ

(۴)

جن کی کاغذ ہر جسم پاک ہے جنابت ایک معنوی نجاست ہے لہذا جنس کے ساتھ اٹھنا بیٹھنا مسامحہ کرنا سب جائز ہے۔

جیسا کہ حدیث الباب سے معلوم ہو رہا ہے۔

قوله ان النبي صلى الله عليه وسلم نفى ما في حضرة حذيفة فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مجھ سے ملاقات ہوئی اس پر حضور حذیفہ کی طرف مصافحہ کے لئے نکلے ہوئے تو انھوں نے عرض کیا کہ میں جنب ہوں۔ یہاں پر اشکال ہوتا ہے کہ حضرت حذیفہ نے رفتار کی نسبت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کی۔ یہ ادب کے خلاف ہے ملاقات چھوٹے کیا کرتے ہیں بڑوں سے نہ کہ برعکس، جواب یہ ہے کہ ایسا انھوں نے تصدقاً کہا اس لئے کہ وہ اپنے نزدیک اس حال میں نہیں تھے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ملاقات کریں کیونکہ حالت جنابت میں تھے، فقال ان المسلم ليس بجنب۔ آپ نے فرمایا کہ مسلمان ناپاک نہیں ہوتا یعنی جنابت کی وجہ سے اس کا ظاہر جسم ناپاک نہیں ہوتا کہ مصافحہ وغیرہ سے مانع ہو جائے فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے (بطریق المغوم) بعض ظاہر یہ سننے کا فریختہ کی نجاست پر استدلال کیا ہے کہ وہ نجس العین ہے نیز انھوں نے باری تعالیٰ کے قول انما المشركون نجس۔ الہیہ سے بھی استدلال کیا ہے جواب یہ ہے کہ حدیث میں آپ کی مراد نجس نجس سے تھا ہی عن النجاست ہے یعنی مومن کی شان یہ ہے کہ وہ نجاست سے بچتا ہے بخلاف کافر کے کہ نجاست سے بچنا اس کا شعار نہیں، یا یہ کہا جاسے کہ حدیث میں مومن کی تخصیص کافر کے مقابلے میں نہیں ہے بلکہ صرف اس حیثیت سے ہے کہ چونکہ خطاب اسی کے ساتھ ہو رہا ہے، اور آیت کا جواب یہ زیادہ ہے کہ اس میں نجاست سے اعتقاد اور باطن کی نجاست مراد ہے۔

بَابُ فِي الْجَنْبِ يَدْخُلُ الْمَسْجِدَ

۱۱۱

جنابت کے احکام میں سب سے پہلے یہ ہے کہ حالت جنابت میں آدمی مسجد میں داخل ہو سکتا ہے یا نہیں؟ مسئلہ مختلف فیہ ہے، سو اس میں علماء کے تین مذہب ہیں۔

مذہب ائمہ اور ہر ایک کی دلیل | جانا چاہئے کہ یہاں پر دو چیزیں ہیں، ایک مرد اور دوسرے مکث، امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگرچہ جنابت اور حائض کے لئے مطلقاً کوئی خاص ضرورت ہو یا نہ ہو وضو سے ہو یا بلا وضو دخول اور مرد فی المسجد جائز ہے البتہ حائض کے لئے شرط ہے کہ تلویث مسجد کا خوف نہ ہو۔ دوسرا مذہب ہے حنفیہ اور مالکیہ کا ان کے یہاں جنب اور حائض کے لئے مرد فی المسجد جائز نہیں مگر کسی ضرورت اور مجبوری کی بنا پر، دوسری چیز ہے مکث فی المسجد یعنی جمنی کا مسجد میں ٹھہرنا اٹھنا بیٹھنا، سو یہ مجبور علماء اور ائمہ ثلاث حنفیہ مالکیہ شافعیہ کے یہاں ناجائز ہے تنہا بلکہ اور اسحاق بن راہویہ کے نزدیک جائز ہے لیکن بعد الوضو، آؤ و ظاہری اور قرنی وغیرہ کے نزدیک سب احوال حائض و دونوں کے لئے مرد اور مکث دونوں مطلقاً جائز ہیں، سہل میں مذہب ائمہ اسی طرح لکھے ہیں، اب۔ یہاں دو اختلاف ہیں، ایک حنفیہ و شافعیہ کا تعابلی اور ایک تعابلی مجبور علماء ائمہ ثلاثہ اور حنابلہ کا، دونوں کی دلیل

سنئے، معنیٰ نے اس باب میں حضرت عائشہؓ کی حدیث مرفوعہ ذکر فرمائی ہے جس کے اخیر میں ہے الی لا یحل المسجد لعاثبہ
 ولا جنب یہ حدیث اس سلسلے میں جمہور علماء کی دلیل ہے اور جنابہ دظاہر یہ کے خلاف ہے، بذل میں لکھا ہے کہ اس حدیث
 کی ابن خزیمہ نے تصحیح اور ابن القطان اور ابن سید الناس نے تحسین کی ہے، لیکن ابن جرم قاسری نے اس حدیث کی تضعیف
 کی ہے وہ کہتے ہیں کہ اس کے اندر ایک راوی ہیں افلت بن خلیفہ جو مجہول ہیں قابل استدلال نہیں، خطابی شارح البوداؤد
 کہتے ہیں کہ تضعیف کرینوالوں کی یہ بات درست نہیں اس لئے کہ افلت کی ابن جابر و امام احمد بن حنبل وغیرہ محدثین نے
 توثیق کی ہے، اسی طرح حافظ ابن حجر نے بھی تضعیف کرنے والوں کی تردید کی ہے، پس صحیح یہ ہے کہ یہ راوی مجہول نہیں
 بلکہ ثقہ اور مشہور ہیں۔

اب حنفیہ اور شافعیہ کا تقابلی بحث، شافعیہ جو جواز مرد کے داخل ہونا ان کا استدلال آیت کریمہ، لا تقربوا الصلوة وانتم
 سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنب الا عابری سبیل سے ہے وہ کہتے ہیں کہ صلوٰۃ سے مراد موضع صلوٰۃ یعنی مسجد
 ہے اور عابری سبیل سے یہی عبور و مرد مراد ہے، لہذا اس آیت سے معلوم ہوا کہ جنب کے لئے مرد فی المسجد جائز ہے،
 ہمارے علماء نے اس کا جواب دیا کہ آپ کا استدلال حذف مضاف پر مبنی ہے اور ہمارے نزدیک یہ آیت اپنے ظاہر
 پر بے صلوٰۃ سے صلوٰۃ ہی مراد ہے موضع صلوٰۃ مراد نہیں اور عابری سبیل سے مراد مسافرین ہیں، اور آیت کا مطلب یہ ہے
 کہ حالت جنابت میں نماز کے قریب نہیں جانا چاہئے مگر یہ کہ آدمی مسافر ہو اور پانی دستیاب نہ ہو تو پھر اس کو تیمم
 کرنا چاہئے، تیمم میں مسافر کی قید اس لئے لگائی گئی کہ عام طور سے سفر ہی میں عدم وجدان مار کی حالت پیش آتی ہے
 لہذا آیت کریمہ کا مفہوم بغیر حذف مضاف کے بالکل صاف اور واضح ہے، اس پر انہوں نے یہ اشکال کیا کہ عابری سبیل
 سے اگر مسافر مراد لیا جائے تو پھر آیت میں مسافر کے اعتبار سے تکرار ہو جائے گا کیونکہ آگے پھر مسافر کا ذکر ہے وان کنتم
 ادغلی متغیر جواب یہ ہے کہ تکرار کوئی ایسی قبیح چیز نہیں کہ اس سے بچنا ضروری ہو، البتہ اس کے لئے کوئی نکتہ ہونا چاہئے
 سو یہاں نکتہ یہ ہو سکتا ہے کہ چونکہ مریض کا حکم بیان کرنا تھا اور مریض واجد المار ہونے کے باوجود تیمم کرتا ہے تو اس
 کے ساتھ مسافر کو دوبارہ اس لئے ذکر کیا گیا تاکہ معلوم ہو جائے کہ واجد المار یعنی مریض اور عادم المار یعنی مسافر دونوں
 باعتبار حکم کے یکساں ہیں، لہذا مریض کو جواز تیمم میں وجدان مار کی وجہ سے کوئی تردد نہ ہونا چاہئے مطمئن ہو کر تیمم کرے۔

حدیث الباب کا مضمون یہ ہے کہ ابتداء میں جن صحابہ کرام کے حجات مسجد نبوی کے ارد گرد تھے ان کے دروازے مسجد
 کے صحن کی طرف کھلے ہوئے تھے، ایک روز آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا رجبوا هذه البیوت عن المسجد کہ ان گھروں کے
 دروازوں کو مسجد کی طرف سے ہٹا کر دوسری جانب کھول لو، اس لئے کہ اس صورت میں بعض مرتبہ جنب اور عاکض کا
 مرد فی المسجد لازم آئے گا لیکن صحابہ کرام نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس حکم پر اس توقع سے عمل نہیں کیا کہ شاید
 اس سلسلے میں کوئی رخصت نازل ہو جائے، پھر اس کے بعد دوسری مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اس طرف کو گذر ہوا تو

آپ نے دوبارہ وہی ہدایت ارشاد فرمائی کہ دروازوں کے درجہ پیمبر، چنانچہ صحابہ کرام نے اس پر حکم کی تعمیل کی۔

جاتا چاہئے کہ یہ جو اس باب میں مسئلہ حل رہا ہے یعنی مبنی کے لئے دخول مسجد کی ممانعت، اس حکم سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت علی رضی اللہ عنہ میں، چنانچہ ترمذی میں مناقب علی میں ایک روایت وارد ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یا علی لا یحل لاحد ان یجیب فی هذا المسجد غیری وغیرہ معلوم ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کی یہ خصوصیت ہے کہ وہ بحالت جنابت مسجد میں آجاسکتے ہیں، حضرت شیخ حاشیہ لامع میں تحریر فرماتے ہیں کہ اس خصوصیت کی تصریح ہمارے علماء میں سے علامہ شافعی نے بھی کی ہے، نیز علامہ شافعی لکھتے ہیں کہ روافض کا یہ کہنا کہ یہ حکم تمام اہلیت کے لئے عام ہے اور یہ کہ فہم حریر بھی ان سب کے لئے جائز ہے غلط ہے مختصرات شیعہ میں سے ہے۔

فائدہ کا - جاتا چاہئے کہ حدیث الباب میں تحویل ابواب کا حکم مطلقاً وارد ہوا ہے، باب علی یا باب ابوبکر کا اس میں استثناء مذکور نہیں جو ترمذی کے اندر مناقب علی میں بروایت ابن عباس موجود ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امر بستہ الابواب الی باب علی گو ابن الجوزی نے اس پر وضع کا حکم لگایا ہے کہ یہ روافض کا اختراع ہے جو انہوں نے باب ابی بکر کے استثناء کے مقابلہ میں کیا ہے، لیکن حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں اس کی تردید کی ہے انہوں نے باب علی کے استثناء کے سلسلہ میں متعدد روایات ذکر کی ہیں اور ان سب کو ذکر کرنے کے بعد کہا کہ ان سب احادیث کے طرق قابل استدلال ہیں اور ایک کی دوسرے سے تقویت ہو رہی ہے، اور باب ابی بکر کے استثناء کی روایت تو بخاری شریف میں ہے، بخاری کی ایک روایت میں جو کتاب المناقب میں ہے لفظ باب کے ساتھ استثناء وارد ہے اور ایک روایت میں لفظ خوفہ کے ساتھ لا تبغین فی المسجد خوفہ الا خوفہ ابی بکر اور اسی طرح ترمذی میں بھی ہے، اب ان دونوں حدیثوں میں بظاہر تعارض معلوم ہو رہا ہے کہ ایک جگہ صرف باب علی کا استثناء فرمایا گیا اور دوسری روایت میں صرف باب ابوبکر کا خوفہ ابی بکر کا، حافظ وغیرہ شرح نے جمع بین الروایتین اس طور پر کیا ہے کہ شریف میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام صحابہ کو جن کے ابواب مسجد کی طرف مفتوح تھے تحویل ابواب کا حکم دیا، پھر حضرت علی رضی اللہ عنہ کے، چنانچہ اس پر عمل درآمد ہو گیا، لیکن ان سب حضرات نے یہ کیا کہ اپنے گروں میں مسجد کی طرف خوفات یعنی کھڑکیاں کھول لیں، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو بھی بند کرنے کا حکم فرمایا، مگر اس مرتبہ خوفہ ابی بکر کا استثناء فرمادیا کہ ان کی کھڑکی مسجد کی جانب کھلی رہے تو کچھ حرج نہیں یہ حضرت صدیق اکبر کی خصوصیت تھی اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خصوصیت تو شریعت ہی میں فرمادی گئی کہ ان کا اصل دروازہ مسجد کی طرف باقی رکھا جائے اور اسی طرح یہ بھی کہ ان کے لئے بحالت جنابت مسجد میں آنا ناجائز ہے، یہ بڑی اچھی توجیہ ہے جو شراح حدیث نے فرمائی ہے۔

قال ابو داؤد هو نذیر العاصی مصنف فرماتے ہیں کہ سند میں جو اظلت بن خلیفہ راوی آئے ہیں یہ وہی ہیں جو نذیر عامی سے مشہور ہیں، میں کہتا ہوں ممکن ہے کہ اس سے اشارہ ہو ان لوگوں کے رد کی طرف جو ان کو

بہول اور غیر معروف کہتے ہیں۔

باب فی الجنب یصلی بالقوم وھو نائس (۳)

یعنی کوئی شخص اپنا جنبی ہونا بھول جائے اور بغیر غسل کے نماز پڑھانے کے لئے کھڑا ہو جائے۔
جانتا چائے کہ یہ باب اور اس کی احادیث فقہی حیثیت سے اہمیت رکھتی ہیں مسئلہ بھی مختلف فیہ اور باب کی روایات میں بھی اختلاف ہے مسئلہ الباب کی وضاحت سے قبل باب کی حدیث اول کا مفہوم سمجھ لیجئے۔

۱۔ حدیث نام سی بن اسماعیل۔ قولہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دخل فی صلوٰۃ الفجر فاومأ بیدہ ان مکا نکم ثم رجاعا ورجع یقطر فسلی جعفر یعنی ایک مرتبہ کا واقعہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فجر کی نماز شروع کرائی اور پھر فوراً یاد آیا کہ آپ حالت جنابت میں ہیں اسی وقت آپ نے ہاتھ کے اشارے سے صحابہ کرام کو سمجھایا کہ اپنی اپنی جگہ کھڑے رہیں اور پھر فوری غسل فرما کر واپس تشریف لاتے سر مبارک سے پانی کے قطرے ٹپک رہے تھے اور آپ نے لوگوں کو نماز پڑھائی۔

امام کی نماز کا فساد مقتدی کی نماز کے فساد کو مستلزم ہے یا نہیں؟ اس حدیث کے ظاہر سے معلوم ہو رہا ہے کہ آپ حالت جنابت ہی میں نماز شروع کرا چکے

تھے اور پھر بعد میں یاد آنے پر غسل فرما کر شروع کردہ نماز کو پورا کر دیا یعنی اس پر بار فرمائی اس سے معلوم ہوا کہ امام کی نماز کا فساد مقتدی کی نماز کے فساد کو مستلزم نہیں۔ چنانچہ شافعیہ وغیرہ جمہور علماء کا مسلک یہی ہے لہذا یہ حدیث حنفیہ کے خلاف اور جمہور کے موافق ہوئی اب احناف کو خواب کی فکر کرنی چاہئے، جواب یہ ہے کہ غالباً مقررین کو اس مسئلے کی تحقیق نہیں۔ جمہور علماء کا مسلک یہ ہے کہ نماز سے فارغ ہونے کے بعد اگر معلوم ہو کہ امام کی نماز کسی وجہ سے فاسد ہو گئی ہے تو اس صورت میں جمہور یہ کہتے ہیں کہ مقتدیوں کی نماز درست ہے فاسد نہیں ہوئی اور حنفیہ کے یہاں امام کے ساتھ مقتدیوں کی بھی نماز گئی، اصل مسئلہ تو یہ ہے اور اس حدیث میں جو صورت پیش آئی وہ یہ نہیں ہے یہاں تو نماز شروع کرنے کے بعد نماز کے دوران ہی میں امام کو یاد آگیا اور پھر طہارت حاصل کرنے کے لئے چلا گیا تاہم نہ اہل اہل اب رہی یہ بات کہ جو صورت اس حدیث میں مذکور ہے اس میں ائمہ کی کیا رائے ہے، سو جانتا چاہئے کہ حنفیہ اور حنابلہ کا مذہب یہ ہے کہ نماز شروع کرنے کے بعد اگر امام کو حدیث سابقہ اشارہ صلوٰۃ میں یاد آئے تو ان دونوں کے نزدیک نماز باطل ہو گئی اور تحصیل طہارت کے بعد استیفاء واجب ہے بنا رجسائز نہیں۔ شافعیہ کا بھی صحیح مسلک یہی ہے کہ نماز باطل ہو گئی اور استیفاء واجب ہو گا، چنانچہ ابن رسلان نے خود امام شافعیؒ سے ان کا مسلک یہی نقل کیا ہے لیکن ابن قدامہ نے مغنی میں شافعیہ کا مسلک یہ لکھا ہے کہ ان کے یہاں مقتدیوں کی نماز باطل نہیں ہوتی بلکہ اسی نماز پر بنا کر رکھتے ہیں۔ ممکن ہے کہ یہ ان کی کوئی روایت ہو اب رہ گیا مسلک امام مالکؒ کا

وہ فرماتے ہیں کہ ایسی صورت پیش آنے پر دو طریقے ہیں کہ یا تو مقتدی اپنی نماز فراویٰ فرادی پوری کر لیں یا کسی ایک ان میں سے نائب بنا کر اپنی نماز کو پوری کر لیں، حاصل یہ کہ ان کے یہاں نماز باطل نہیں ہوگی اسی پر بنا کر سکتے ہیں، لیکن اگر مقتدی امام کا انتظار کریں تو ان کے یہاں بھی مقتدیوں کی نماز باطل ہو جائے گی اور حدیث الباب میں بھی ایسا ہی ہے کہ انھوں نے امام کا انتظار کیا، تو اب غلامیہ ہوا کہ صورت مذکورہ فی الحدیث میں مقتدیوں کی نماز ائمہ اربعہ میں سے کسی کے نزدیک یا صحیح نہیں ہوئی، لہذا یہ حدیث سب ہی کے خلاف ہوئی اس کے دو جواب دیئے گئے ہیں۔ ایک یہ کہ روایات صحیحہ جو صحیحین وغیرہ میں ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ابھی تک نماز میں داخل ہی نہیں ہوئے تھے بلکہ صرف صحنے میں داخل ہوئے تھے اسی وقت آپ کو یاد آگیا لہذا سارا اشکال ہی رفع ہو گیا، چنانچہ آگے اسی باب میں کئی روایتیں ایسی آ رہی ہیں جن میں اس بات کی تصریح ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم صحنے اور مقام صلوة ہی میں پہنچے تھے کہ آپ کو اپنی جنابت یاد آگئی لہذا حدیث کسی کے بھی خلاف نہیں، علیہ کہ اگر تسلیم کر لیا جائے کہ آپ نماز میں داخل ہو چکے تھے تو پھر ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ آپ نے اپنی نماز پر بنا کر کی بلکہ نماز کا استیفاء فرمایا، چنانچہ اس حبان کی روایت میں استیفاء صلوة کی تصریح ہے یہ جو کچھ مسئلے کی تحقیق و تفصیل ہم نے بیان کی اسی طرح حضرت شیخ نے حاشیہ بذل اور اسکے علاوہ لامع الزہری اور اجزاء المسائلک میں تحریر فرمائی ہے

امام محمد کا استنباط جاتا چاہئے کہ امام محمد نے موطا محمد میں حدیث الباب کو حدیث فی الصلوٰۃ پر محمول کیا ہے اور پھر اس سے ہذا البناہ فی الصلوٰۃ کا مسئلہ مستنبط کیا ہے جس کے حقیقہ مائل ہیں اور جوہر نہیں جس کی تفصیل باب الحدیث فی الصلوٰۃ میں ہمارے یہاں گذر چکی، مولانا عبدالحی صاحب نے حاشیہ موطا میں اس استنباط کو رد فرمایا ہے، اور اس سب بحث کو حضرت سہارنپوری نے بذل میں نقل فرمایا ہے اور حضرت نے اس میں امام محمد کی جانب سے مدافعت فرمائی ہے اور یہ لکھا ہے کہ مولانا عبدالحی صاحب کے جتنے اشکالات ہیں وہ سب اس بات پر مبنی ہیں کہ وہ موطا محمد کی روایت کو اور اس کے علاوہ دوسری کتب صحاح میں اس سلسلے کی جو روایات وارد ہوئی ہیں ان سب کو وہ وحدت واقعہ پر محمول کر رہے ہیں لیکن اگر ان روایات کو تعدد واقعہ پر محمول کیا جائے تو پھر امام محمد کی رائے میں کوئی اشکال نہ ہوگا اور امام محمد نے روایت کے جو الفاظ موطا میں ذکر فرمائے ہیں ان کو حدیث فی الصلوٰۃ پر بلا کسی تردد کے محمول کیا جاسکتا ہے، ہاں جو اس کے علاوہ یہ دوسری روایات ہیں ان کو بے شک حدیث فی الصلوٰۃ پر محمول نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ ان میں سے بعض میں جنابت اور غسل کی تصریح ہے۔

باب فی الرجل یجد البلت فی منامہ

بلکہ بکسر الباء ہے اور بثل بفتح الباء ہے بمعنی تری، یعنی آدمی سو کر اٹھے اور اپنے کپڑے پر تری پائے تو اس پر غسل

واجب ہے یا نہیں، احتلام کی کن کن صورتوں میں غسل واجب ہوتا ہے اور کن میں نہیں یہ مسئلہ تفصیل طلب ہے خصوصاً حنفیہ کے یہاں اس میں بڑی تفصیل ہے۔

قولہ مسئلہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن الرجل یجد البلیل الخ آپ سے سوال کیا گیا کہ جو شخص اٹھنے کے بعد کپڑے پر تری پائے اور احتلام اس کو یاد نہ ہو تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایسے شخص پر غسل واجب ہے اور اس شخص کے بارے میں جس کو احتلام ہونا یاد ہو لیکن تری نہ پائے تو اس کے بارے میں آپ نے فرمایا کہ ایسے شخص پر غسل واجب نہیں بعض علماء جیسے شعی، اور ابویسیم حنفی کا مسلک یہ ہے کہ اس حدیث میں بلیل سے مطلق تری مراد ہے خواہ اس کا منی ہونا محقق ہو یا نہ ہو، اور اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ اس سے منی کی تری مراد ہے۔

جاننا چاہئے کہ علامہ شامی نے اس مسئلے کی چودہ شکلیں ذکر فرمائی ہیں جن کی تفصیل یہ ہے: ۱۔ یقین منی، ۲۔ یقین ندی، ۳۔ یقین ودی یہ تین شکلیں یقین کی ہوتیں اور چار صورتیں عدم یقین اور شک کی ہیں ۴۔ الشک بین الاولین (منی و ندی)، ۵۔ الشک بین الاخرین (ندی و ودی)، ۶۔ الشک فی الثلاث یعنی تری کے بارے میں تینوں خیال ہوں ہو سکتا ہے کہ منی ہو، ہو سکتا ہے ندی ہو، ہو سکتا ہے ودی ہو، یہ کل سات صورتیں ہوتیں ان میں سے ہر ایک کی دو صورتیں ہیں تذکر احتلام و عدم تذکر احتلام، لہذا کل چودہ صورتیں ہوتیں اب ان کا حکم سنئے۔ تذکر احتلام کی سات صورتوں میں سے ایک کے علاوہ باقی سب صورتوں میں غسل واجب ہے اور وہ ایک صورت یقین ودی کی ہے اس میں امام صاحب اور صاحبین متفق ہیں، اور عدم تذکر احتلام میں یہ تفصیل ہے کہ ایک صورت یعنی یقین منی کی صورت میں بالاتفاق غسل واجب ہے اور یقین غیر منی کی صورتوں میں بالاتفاق غسل واجب نہیں اور وہ تین صورتیں ہیں ۲۔ یقین ندی، ۳۔ یقین ودی، ۴۔ شک بین الندی والودی، اور احتمال منی (جس کی تین صورتیں ہیں) میں طرین کے نزدیک غسل واجب ہے، امام ابو یوسف کے نزدیک واجب نہیں اور وہ تین صورتیں یہ ہیں، شک بین الاولین، شک بین الاول والثالث، شک فی الثلاث، حاصل یہ کہ عدم تذکر کی سات صورتوں میں سے امام ابو یوسف کے نزدیک صرف ایک صورت یعنی یقین منی میں غسل ہے باقی چھ میں نہیں، اور عندا طرین یقین منی اور احتمال منی جس کی تین صورتیں ہیں ان چار صورتوں میں بھی غسل واجب ہے یہ تفصیل تو مذہب احناف میں ہے۔

شافعیہ کے نزدیک کل تین صورتیں ہیں یقین منی، یقین غیر منی، اور احتمال منی، پہلی دو صورتوں کا حکم ظاہر ہے اور تیسری صورت میں ان کے یہاں اقلیاء ہے غسل اور عدم غسل میں، اور اسی طرح حنابلہ کے یہاں ہے لیکن وہ شک اور احتمال کی صورت میں یہ کہتے ہیں کہ اگر قبل النوم خروج ندی کے اسباب میں سے کوئی سبب پایا گیا ہو تب تو غسل واجب نہیں اور اگر سبب خروج ندی نہ پایا گیا ہو تو غسل واجب ہے اور مالکیہ کے یہاں احتمال منی کے سلسلے میں یہ ہے کہ اگر شک ہو منی اور باقی دو (ندی اور ودی) میں سے کسی ایک میں تب تو غسل واجب ہے اور اگر شک ایک ساتھ تینوں میں ہو تو اب چونکہ احتمال منی

ضعیف ہو گیا اس لئے فصل واجب ہو گا، ان ائمہ ثلاث کا مذہب صاحب منہل نے اسی طرح لکھا ہے۔ اور اس سب سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے یہاں تذکرہ احتلام اور عدم تذکرہ احتلام کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے

باب فی المرأة ترى ما یری الرجل

باب سابق احتلام رجل سے متعلق تھا اور یہ احتلام مرأۃ ہے۔ لیکن احتلام فی النساء نادر ہے جیسا کہ رجال میں عدم احتلام نادر ہے، کذا قالوا۔

قولہ ان الذم لا یتجوز عن العق حضرت ام سلیم کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک ایسا مسئلہ دریافت کرنا تھا جو عرفاً وطباً قابل استتہار تھا، لیکن چونکہ شریعت میں تحصیل علم میں استتہار نہیں ہے اس لئے انھوں نے بطور تہید کے اپنے کلام کے شروع میں یہ بات کہی۔

جاننا چاہئے کہ حیا و افعال اور تاثر کے قبیل سے ہے جس سے باری تعالیٰ منزہ ہیں اس لئے علمائے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہاں استتہار سے اس کے لازم معنی مراد ہیں یعنی ترک اور امتناع، اس لئے کہ جس چیز سے آدمی شرماتا ہے اس کو ترک کر دیتا ہے، لہذا یہاں لازمی معنی مراد ہوئے یعنی حق تعالیٰ شانہ اہتبات ظاہر کرنے سے یا اہتبات کے سوال کرنے سے منع نہیں فرماتے۔ بعضوں نے اس پر یہ کہا کہ اس سوال و جواب کی کوئی حاجت نہیں اس لئے کہ یہاں حدیث میں حق تعالیٰ کے لئے استتہار کی نفی کی جا رہی ہے نہ کہ اثبات، جواب یہ ہے کہ یہاں پر برہنہ کو وہ ہے کہ حق تعالیٰ شانہ حق سے استتہار نہیں فرماتے، تو اس سے بطور مفہوم مخالف مستفاد ہو رہا ہے کہ غیر حق سے استتہار فرماتے ہیں، لہذا سوال و جواب بر محل ہے فضول نہیں۔

قالت عائشہ۔۔۔ وعن حمی ذلھا المرأة۔ ام سلیم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے احتلام مرأۃ کا جب مسئلہ دریافت کیا تو اس پر حضرت عائشہؓ کو جو وہاں پر موجود تھیں بڑی شرم آئی اور ام سلیم کو خطاب کر کے فرمانے لگیں بھلا عورت بھی اس چیز کو دیکھ سکتی ہے۔

علمائے لکھا ہے کہ اول تو عورتوں میں احتلام نادر ہے دوسرے حضرت عائشہؓ تو عمر تھیں اس لئے ان کو تعجب ہوا اس پر علامہ سیوطی لکھتے ہیں، اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ کہا جائے کہ جس طرح انبیاء علیہم السلام احتلام سے محفوظ ہوتے ہیں اسی طرح ازواج مطہرات احتلام سے محفوظ تھیں اور یہ انکے فصائص میں سے ہے اس کو علامہ زرقانی اور حافظ عراقی نے یہ کہہ کر رد فرمایا

لہٰذا لا یذہب عنک ان ابن رسلان شارح ابی داؤد نقل مذہب الشافعی انہ لو یقین انہ منی و لکن لم یذکرہ لا احتلام لا یجب النسل عندہ
لہذا ذہب کے مذہب کی تردید تحقیق کر لی جائے۔

الخصائص لا تنبت بالاحتمال، مولانا عبدالحی صاحب نے سہیہ میں اس مسئلے پر بحث کی ہے اور انہوں نے اپنی تحقیق یہ لکھی ہے انہی لا یعتقدون بالاجتماع بشخص (جنبی) نیز اسلام کا اثر شیطانی ہونا بھی متعین نہیں ہے بلکہ وہ کبھی کثرت مشبہ یا مرض، یا امتلاء اور عیہ منی کی وجہ سے بھی ہوتا ہے

تولد عورت یسینک یا عاشقہ اس کے نقلی معنی تو یہ ہیں کہ چہارے ہاتھ خاک آلودہ ہوں جو کہ یہ ہوا کرتا ہے، فقر و احتیاج سے لیکن عرب لوگوں کی عادت ہے کہ وہ اس لفظ کو غیر معنی اصلی میں استعمال کرتے ہیں، اور اس سے صرف کثیر مقصود ہوتی ہے نہ کہ بد عار دلیہ ابن العربی نے شرح ترمذی میں اس لفظ کے معنی کی تحقیق و تشریح میں علماء کے دس اقوال لکھے ہیں جن کو حضرت شیخ نے اوجز میں نقل کیا ہے۔

قولہ ومن این یكون الشبه مشبہ بتعین اور بکسر الشین و سکون الباء دونوں طرح منقول ہے یعنی مشابہت اور اشتراک آپ کے ارشاد کا حاصل یہ ہے کہ بچہ کبھی والد اور کبھی والدہ کے جو مشابہ ہوتا ہے اس کی کیا وجہ ہے؟ یہی تو ہے کہ جب مرد کا لفظ غالب ہوتا ہے تو بچہ مرد کے مشابہ ہوتا ہے اور جب عورت کا لفظ غالب ہوتا ہے تو بچہ ماں کے مشابہ ہوتا ہے اور جب عورت کے لئے منی کا ثبوت ہو گیا تو پھر اسلام میں کیا استبعاد ہے صحیح مسلم کی ایک روایت میں ہے کہ جب ماں مرد جل غالب ہوتا ہے ماں المرأة پر تو بچہ اپنے چچاؤں کے مشابہ ہوتا ہے، اور جب ماں المرأة غالب ہوتا ہے ماں الرجل پر تو اس وقت تولد اپنے ماںوں کے مشابہ ہوتا ہے، نیز مسلم ہی کی ایک روایت میں ہے کہ جب مرد کی منی غالب ہوتی ہے تو بچہ مذکر ہوتا ہے باذن اللہ تعالیٰ اور جب اس کا عکس ہوتا ہے تو بچہ مؤنث ہوتا ہے باذن اللہ تعالیٰ۔

ثبوت المنی للمرأة والاختلاف فیہ | جانا چاہیے کہ اس حدیث میں عورت کے لئے اثبات منی ہے اور جمہور علماء کا اس پر اتفاق ہے صرف بعض فلاسفہ کا اس میں اختلاف ہے، چنانچہ ارسطو طالیس کہتا ہے عورت کے منی نہیں ہوتی ہے بلکہ عورت کے دم میض ہی میں قوت تولید ہوتی ہے اور ابو علی سینا کہتا ہے کہ عورت کے رطوبت ہوتی ہے جو منی کے مشابہ ہوتی ہے اور فی الواقع وہ منی نہیں ہوتی حضرت شیخ سہاروی سے نقل کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں کہ تحقیق فلاسفہ کی تحقیق بھی یہی ہے کہ عورت کے منی ہوتی، پھر حضرت شیخ لکھتے ہیں لیکن حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں بعض علماء جیسے ابراہیم نخعی سے عورت کے لئے منی ہونے کا انکار نقل کیا ہے اگرچہ امام نووی نے شرح مہذب میں ابراہیم نخعی کی طرف اس قول کی نسبت کو مستبعد لکھا ہے لیکن حافظ کہتے ہیں کہ ابن ابی شیبہ نے اس

لہ ولفظہ فی روایتہ اذا علا ماء ما ماء الرجل اشبه الولد اخوالہ واذا علا ماء الرجل ماء ما ماء الشبه اعماہ و فی روایتہ ماء الرجل ابیض وماء المرأة اصفر فاذا اجتمعوا فعلا منی الرجل منی المرأة اذ کوا باذن اللہ واذا علا منی المرأة منی الرجل آتبا باذن اللہ و فی نسخة آتبا۔

قول کو ابراہیم غنی سے بسندِ جید نقل کیا ہے۔

قال ابو داؤد وکنذاری وبنی یزید وبنی عقیل الا وچر روایت میں ابن شہاب کے شاگرد یونس تھے یہاں مصنف یونس کے علاوہ ابن شہاب کے دوسرے تلامذہ کو بیان کر رہے ہیں کہ جس طرح ابن شہاب سے یونس روایت کرتے ہیں اسی طرح اور بہت سے رواۃ بھی اس کو ان سے روایت کرتے ہیں جس سے یونس کی روایت کو تقویت ہو گئی اور وہ رواۃ یہ ہیں زبیری، عقیل یونس، لیکن یونس کا ذکر یہاں مکرر ہے اس لئے کہ ان کی روایت تو اوپر آئی چکی (ابن ابی الزہری اور ابن ابی النوزیر جو کہ اس کو زہری سے بواسطہ مالک روایت کرتے ہیں، واضح ہے کہ عبارت میں من مالک کا تعلق صرف ابن ابی النوزیر سے ہے اس سے پہلے جو رواۃ مذکور ہیں ان سے نہیں وہ بغیر واسطہ مالک کے براہِ راست زہری سے روایت کرتے ہیں۔

روایتین میں متعارض اور اس کے دفعیہ میں محدثین کی آراء

قویٰ و دافق الزہری مسافح المصعبی الا جانتا چاہئے کہ یہاں پر روایات حدیث میں یہ اختلاف ہو رہا ہے کہ حضرت ام سلیم کے سوال پر رد کر نیوالی حضرت عائشہ نہیں یا حضرت ام سلمہ زہری کی روایت میں یہ ہے کہ رد کرنے والی حضرت عائشہ ہیں اور اس کے بالمقابل ہشام بن عروہ کی روایت میں یہ ہے کہ وہ ام سلمہ ہیں، مصنف زہری کی روایت کو ہشام کی روایت پر ترجیح دے رہے ہیں اس لئے کہ مسافح جمعی نے زہری کی موافقت کی ہے لہذا زہری کی روایت مؤید و متوکد ہو گئی، ان دونوں روایتوں میں جو متعارض ہے اس کے جواب میں محدثین کی آراء مختلف ہیں امام ابو داؤد نے زہری کی روایت کو ترجیح دی ہے جس میں رد کرنے والی حضرت عائشہ نہیں اور قاضی عیاض نے ہشام کی روایت کو ترجیح دی ہے جس میں رد کرنے والی حضرت ام سلمہ ہیں اور امام نووی نے ہشام کے مسلک ترجیح کے جمع بین الروایتین کو اختیار فرمایا ہے ان کی رائے یہ ہے کہ دونوں روایتیں صحیح ہیں گویا ام سلیم کے سوال کے وقت ام سلمہ عائشہ دونوں موجود تھیں دونوں ہی نے ام سلیم پر نکیر کیا اب یہ رواۃ کا اختصار ہے کہ بعض نے انکو ذکر کیا بعض نے ان کو حافظانِ حجر نے امام نووی کی رائے کو پسند کیا ہے، اور علامہ سندھی نے حاشیہ نسائی میں ایک اور توجیہ لکھی ہے یعنی احتمال تعدد واقعہ ممکن ہے کہ ام سلیم نے جب پہلی بار حضور سے سوال کیا تو ان دونوں میں سے کسی ایک نے نکیر کیا پھر کچھ روز بعد ام سلیم نے نسیان واقع ہونے کی وجہ سے دوبارہ آپ سے سوال کیا تو اس وقت مجلس میں دوسری زوجہ محترمہ تھیں تو انھوں نے بھی اس سوال پر نکیر فرمائی لہذا دونوں روایتیں اپنی اپنی جگہ درست ہیں۔

بَابُ فِي مَقْدَارِ الْمَاءِ الَّذِي يَجْزِي بِهِ الْغَسْلُ

موجباتِ غسل کا بیان پورا ہوا یہاں سے مصنف بعد غسل کا بیان شروع کرتے ہیں، مصنف نے طہارتِ صغریٰ یعنی

وضو میں بھی ایسا ہی کیا تھا کہ وضو سے پہلے سوجہات وضو یعنی استنجاء اور آداب استنجاء کو بیان فرمایا اس کے بعد وضو کو، مصنفؒ کیفیت غسل کے بیان سے پہلے مقدار ماء غسل کو بیان کرتے ہیں اسی قسم کا باب ابواب الوضو کے شروع میں آچکا ہے جس میں ماء وضو کی مقدار بیان کی گئی تھی، ہم نے اسی جگہ مقدار ماء غسل کو بھی بیان کر دیا تھا، لہذا دوبارہ کلام کی حاجت نہیں ہے۔

قال ابو داؤد قال معمر عن الزهري في هذا العقد يث، اس حدیث کے راوی ابن شہاب زہری ہیں ان سے روایت کرنے والے پہلی سند میں مالک اور دوسری میں جس کو یہاں سے بیان کر رہے ہیں معمر ہیں، زہری کے ان شاگردوں کی روایت کے درمیان فرق یہ ہے کہ مالک کی روایت میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایک فرق پانی سے غسل فرماتے تھے، اور معمر کی روایت میں یہ ہے کہ حضرت عائشہ اور حضور دونوں ملکر ایک فرق پانی سے غسل فرماتے تھے، اب یا تو یہ کہا جائے کہ پہلی روایت میں غسل عائشہ نہ کر نہیں تو اس کی نفی بھی نہیں ہے اور دوسری روایت میں دونوں کا غسل مراحۃ مذکور ہے، لہذا پہلی روایت کو بھی ماسی پر محمول کیا جائے گا، یا یہ کہا جائے کہ یہ اختلاف اوقات و احوال پر محمول ہے گا بے آپ تنہا ایک فرق پانی سے غسل فرماتے اور گاہے آپ اور حضرت عائشہ دونوں،

آگے مصنف نے فرق اور صاع کی مقدار کو بیان فرمایا ہے اس کی تفصیلی بحث ہمارے یہاں ابواب الوضو میں گذر چکی ہے اور اس پر تفصیلی کلام حضرت نے بذل میں یہاں فرمایا ہے۔

قال سمعت احمد يقول من اعطى صدقة الفطر الخ حضرت امام احمد کے اس کلام کا حاصل یہ ہے کہ حدیث شریف میں صدقة الفطر کی مقدار ایک صاع تمہان کی گئی ہے اور صاع ایک مشہور پیمانہ کا نام ہے اب اگر کوئی شخص اس پیمانہ کے ذریعے صدقة الفطر ادا کرتا ہے تب تو کوئی شک شبہ کی بات ہی نہیں لیکن اگر کوئی شخص صدقة الفطر بجلتے پیمانہ کے وزن کے ذریعہ پانچ رطل و ثلث رطل ادا کر دے تو اس سے بھی صدقة الفطر ادا ہو جائیگا۔

فیل لہ الصیغانی نقیل قال الصیغانی اطیب قال لا ادري صیغانی ایک خاص قسم کی کجور کا نام ہے جو عرب میں مشہور ہے

لہ صیغانی کی وجہ تسمیہ صاحب قاموس نے یہ لکھی ہے کہ دراصل صیغان ایک مینڈے کا نام ہے جو کجور کی اس قسم کے درخت کے ساتھ بانہ جاتا تھا اس مناسبت سے اس درخت ہی کو صیغانی کہنے لگے، اور حضرت شیخؒ نے حاشیہ بذل میں لسان العرب کے حوالہ سے لکھا ہے کہ ایک غیر صحیح حدیث میں وارد ہے کہ صیغانی کجور کو صیغانی اس لئے کہتے ہیں کہ یہ صیاح سے ہے جس کے معنی بولنے اور چیخنے کے ہیں، ہوا رہا کہ ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت علیؓ ملحق ایک کجور کے درخت کے قریب تشریف فرما تھے تو اس درخت نے دوسرے درخت کو پکار کر کہا ہذا النبی المصطفیٰ و علیؓ (المرغبی)، گویا اصل مادہ اس کا صیاح ہے نسبت کے دقت غیر کر کے صیغانی کہنے لگے۔

جب میں سلسلہ میں رہی بارگ کو گیا تھا تو وہاں پہنچ کر معلوم کیا تھا کہ کھجور کی کوئی قسم کیا صحابی بھی ہے؛ تو لوگوں نے بتایا کہ ہاں ایک خاص قسم ہے، چنانچہ میں وہ خرید کر لایا تھا جو عام کھجوروں کے مقابلہ میں ذرا گراں نفی، اور عمدہ قسم کی شمار ہوتی ہے۔

تشریح حدیث حضرت امام احمد سے کسی شخص نے سوال کیا کہ آپ نے ابھی فرمایا کہ اگر وزن کے اعتبار سے پانچ رطل و ثلث رطل تمرا داکا جائے تو وہ کافی ہے، حالانکہ صحابی کھجور بھاری اور وزنی ہوتی ہے اس کے پانچ

رطل و ثلث رطل سے چھ ماہ یعنی صاع پُر نہیں ہوگا اب بتلایے کہ اس سے بھی واجب ادا ہوگا یا نہیں؟ اس لئے کہ حدیث میں تو ایک صاع دینے کا حکم ہے اور یہاں وزن کے اعتبار سے ایک صاع ہے لیکن صورتہ و کیلادہ ایک صاع سے کم ہے اس پر امام صاحب نے سوال فرمایا الصبیحانی اطیب یعنی کیا صحابی کھجور عمدہ ہوتی ہے؟ یہ سوال انہوں نے بظاہر اس لئے کیا کہ اگر صحابی کھجور عمدہ ہوتی ہے تو پھر اس سے صدقۃ الفطر یقیناً ادا ہو جائے گا، لیکن یہ بات جو ان کے ذہن میں آئی سوال کے ساتھ یہ تھی چنانچہ امام صاحب نے جب سوال میں دوبارہ غور کیا تب سمجھے کہ سائل کا سوال تو کچھ اور ہی ہے اس میں عمدہ و غیر عمدہ سے کوئی فرق نہیں پڑتا اس لئے اپنی بات سے رجوع کرتے ہوئے امام صاحب نے فرمایا لا ادری یعنی اس سوال کا جواب مجھے مستحضر نہیں ہے، اس کلام کی شرح میں ایک دوسرا احتمال بھی ہے وہ یہ کہ امام احمد نے جب سوال فرمایا الصبیحانی اطیب تو اس پر مجیب نے جواب دیا لا ادری کہ یہ تو میں نہیں جانتا کہ وہ عمدہ ہے یا غیر عمدہ، اور پھر اسی پر بات ختم ہو گئی۔ آگے معلوم نہیں کہ پھر امام صاحب نے کیا فیصلہ فرمایا ہوگا گویا لا ادری کے قائل ہیں دو احتمال ہوئے ایک یہ کہ اس کے قائل خود امام احمد ہیں، دوسرا یہ کہ اس کا قائل مخاطب یعنی سائل ہے حضرت نے بذل میں پہلے معنی اختیار کئے ہیں اور اسے رسولان نے دوسرے معنی ذکر کئے ہیں۔

فقہی مسئلہ یہ ہے جیسا کہ حضرت نے بذل میں لکھا ہے کہ حنفیہ کے یہاں اس صورت میں صدقۃ الفطر ادا نہ ہوگا، اور منہل میں بقیۃ الحمد ثلاثہ کا مذہب بھی یہی لکھا ہے۔

بَابُ فِي الْغَسْلِ مِنَ الْجَنَابَةِ

(۴)

یہ باب کیفیت غسل کے بارے میں ہے اور غاصا طویل ہے، اور کیفیت وضو کا تو اس سے بھی بہت زیادہ طویل تھا اس باب میں مصنف نے گیارہ حدیثیں ذکر فرمائی ہیں، امام نسائی نے اس سلسلہ میں متعدد ابواب قائم کئے ہیں، مگر سرگرد ابواب قائم کر کے کیفیت غسل کو خوب داخج فرمایا ہے، میں تو کہا کرتا ہوں تراجم کی یہ تکثیر اور ہر جز پر بالک باب قائم کرنا شغف بالحدیث، حدیث پاک عقلمند اور حب رسول کی بنا پر ہے۔

اعدد کونہما لنا ان ذکوة ہوا مسلحا کورتہ یتنوع

۱۔ حد ثلثاء ۸۔ الحد بن محمد النفيلي۔ قوله اما اذا فاذا اغتسل على رأس ثلاثا يعني ایک مرتبہ بعض صحابہ کرام حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس میں غسل جنابت کے سلسلہ میں مذکورہ فرما رہے تھے، ہر ایک اپنا طریقہ غسل بیان کر رہا تھا، آپ نے ارشاد فرمایا کہ میرا طریقہ تو یہ ہے کہ میں غسل میں اپنے سر پر صرف تین بار پانی بہاتا ہوں، ابن رسلان لکھتے ہیں کہ ظاہر الفاظ سے معلوم ہو رہا ہے کہ صحابہ کرام نے تین سے زائد عدد ذکر کیا ہوگا یعنی کسی نے کہا ہو گا کہ میں پانچ مرتبہ بہاتا ہوں اور کسی نے کہا ہو گا کہ میں سات مرتبہ، اس پر آپ نے ارشاد فرمایا اما اذا فاذا اغتسل على رأس ثلاثا اتادراصل تفصیل کے لئے آتا ہے جو تعدد کو چاہتا ہے یہاں روایت میں دخول اتانہ کی صرف ایک شق مذکور ہے اس کی شق ثانی مقام سے سمجھ میں آ رہی ہے یعنی اما انتصرف ففعلون کذا وکذا۔

جانتا چاہئے کہ اس حدیث سے غسل میں تہلیل غسلِ راس کا مستحب ہونا معلوم ہو رہا ہے، امام نووی فرماتے ہیں کہ غسلِ راس میں تہلیل کا استحباب تو متفق علیہ ہے چارے علماء نے باقی بدن کو بھی اسی پر قیاس کرتے ہوئے اس میں بھی تہلیل کو مستحب قرار دیا ہے اور اسی طرح وضو پر قیاس کا اتفاق بھی یہی ہے بلکہ غسل بہ نسبت وضو کے تہلیل کا زیادہ مستحب ہے کیونکہ وضو کی بنا پر تخفیف پر ہے البتہ اس میں قاضی ابوالحسن مادر دی شافعی کا اختلاف ہے وہ باقی بدن کی تہلیل کو مستحب نہیں مانتے، صاحب مہنل لکھتے ہیں کہ امام نووی نے جو مسلک شافعیہ کا لکھا ہے وہی حنفیہ اور حنابلہ کا بھی ہے، اور مالکیہ کے یہاں صرف غسلِ راس میں تہلیل مستحب ہے باقی بدن میں نہیں اسی طرح غسل کے شروع میں جو وضو رکھا تو ہے ان کے یہاں اس میں بھی تہلیل مستحب نہیں بلکہ اعضا و وضو کا غسل صرف مرتبہ ہوگا، دکانی الشرح الکبیر

حد ثلثاء محمد بن المنذر۔ قوله اذا اغتسل من الجنابة دعا بشئ نحو الحلاب الخ یعنی جب آپ غسل کا ارادہ فرماتے تو ایسے برتن میں پانی منگاتے جو حلاب جیسا ہوتا ہے، حلاب کہتے ہیں اس برتن کو جس میں اونٹنی کا ایک مرتبہ کا دودھ سما جاتے جس کی مقدار ظاہر ہے کہ ان لوگوں کے نزدیک معروف و متعین ہوگی، قوله فقال بهما على رأسه یعنی دونوں ہاتھوں میں پانی لے کر اس کو سر پر بہاتے، لفظ قال متعدد معانی میں استعمال ہوتا ہے جو معنی مقام و محل کے مناسب ہوتے ہیں وہ لے لئے جلتے ہیں، چنانچہ قال بیدہ و قال برجلہ کے معنی یہ ہو سکتے ہیں کہ ہاتھ سے پکڑ اپنے پاؤں سے چلا۔

حدیث الباب پر امام بخاری کا ایک خاص ترجمہ جانتا چاہئے کہ حضرت امام بخاری نے لفظ حلاب قائم فرمایا باب من بدأ بالحلاب أو الغلب أو ان كان كايه ترجمہ بخاری شریف کے ان مشہور تراجم میں سے ہے جو معرکہ الارار اور مشکل سمجھے جاتے ہیں، ترجمہ الباب کے الفاظ بظاہر اس بات کو مشعر ہیں کہ غسل کی ابتداء حلاب اور طیب سے ہونی چاہئے گویا حلاب کوئی ایسی شے ہے جو از قبیل طیب ہے امام خطاب فرماتے ہیں غالباً امام بخاری کو وہ ہم ہوا اور ان کا ذہن حلاب

سے منسوب کی طرف چلا گیا اور محلب واقعی ایک ایسی چیز ہوتی ہے جو ہاتھ بدن دھونے میں استعمال کی جاتی ہے، لیکن حدیث میں محلب کا ذکر نہیں بلکہ حلاب کا ہے جو ایک ظرف کا نام ہے، حضرت نے بذل میں خطابی سے اسی قدر نقل فرمایا ہے ویسے شراح بخاری نے اس پر تفصیلی کام کیا ہے، حضرت شیخ نے حاشیہ بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ حافظ فرماتے ہیں ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ امام بخاری سے اس میں وہم ہوا، اور کوئی بھی انسان ایسا نہیں جو غلطی سے محفوظ ہو اور غلطی وہی ہے جس کا ذکر امام پر خطابی کے کلام میں آیا (اور بعض شراح کی رائے یہ ہے کہ حدیث میں تعصیف واقع ہوئی ہے، صحیح حلاب نہیں بلکہ حلاب مم جیم اور لام کی تشدید کے ساتھ ہے یعنی ماء الورد جو یقیناً از قبیل طیب ہے اور بعض شراح بخاری کی رائے یہ ہے کہ امام بخاری کا مقصود اس ترجمۃ الباب سے استعمال طیب قبل الغسل کو ثابت کرنا نہیں ہے بلکہ اس کی نفی مقصود ہے کہ غسل سے پہلے استعمال طیب ثابت نہیں

۳۔ حدیثنا یعقوب بن ابراہیم۔ قولہ ونحن نقیض علی رؤسنا خض من اجلی المضر حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم غسل میں اپنے سر مبارک پر تین بار پانی بہلاتے تھے اور ہم یعنی آپ کی ازواج مطہرات بالوں کے بٹا ہوا ہونے کی وجہ سے پانچ بار پانی بہلاتی تھیں۔

اس حدیث پر حضرت نے تو بذل میں کوئی اشکال نہیں فرمایا بلکہ یہ تحریر فرمایا ہے کہ بظاہر وہ ایسا احتیاطا کرتی تھیں تاکہ پانی اجنبی طرح اصول شریعت پہنچ جائے اور حضرت شیخ نے حاشیہ بذل میں لکھا ہے کہ مراد عائشہ یہ ہے کہ گاہے ہم ایسا کرتے تھے درجہ حدیث اس حدیث کے خلاف ہو جائے گی جو اس سے اگلے باب میں آرہی ہے جس میں یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم سلسلہ سے فرمایا انما یغسلون ان تمحی علیک ثلاث حتیات یعنی عورت کے لئے یہ بات کافی ہے کہ غسل کے وقت نقض صفا نہ کرے اور اپنے سر پر تین لپ پانی ڈال لے، لہذا اصل تو تثلیث ہی ہے اور اس حدیث کو یہ کہا جائیگا کہ یہ ان کا اپنا فعل تھا، حضور کی طرف سے اس کا حکم نہیں تھا اور یا یہ کہا جائے کہ یہ حدیث ضعیف ہے اس لئے کہ اس کے اندر ایک راوی جمیع بن حمیر ہیں جو مشکلم فیہ ہیں، والشرع تعالیٰ اعلم۔

۴۔ حدیثنا سلیمان بن حرب۔ قال سلیمان یسبء فیغسل بیسبء وقال مسدد غسل یدینہ

تشریح حدیث

اس حدیث میں حضرت عائشہ غسل جنابت کے سلسلہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا معمول بیان فرما رہی ہیں غسل کی کیفیت مسنونہ جو احادیث میں وارد ہوتی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ جب آپ غسل جنابت کا ارادہ فرماتے تو اولاً دونوں ہاتھ دھوتے اس کے بعد استنجاء بالماء فرماتے، اور بعض روایات میں ہے فیغسل منداکیرہ یعنی محل استنجاء کے ارد گرد مثلاً نخدین و اصول نخدین وغیرہ پر جو نجاست ہوتی اس کو آپ زانگی فرماتے پھر ہاتھ دھو کر وضو فرماتے اس کے بعد اولاً سر پر تین بار پانی ڈالتے اور پھر باقی بدن پر پانی بہاتے

اس کے بعد آپ سمجھتے کہ معصیت کے اس حدیث میں دو استاذ ہیں سلیمان اور مسدد ان دونوں استاذوں کے الفاظ

ہیں جو فرق ہے معنی اس کو بیان کر رہے ہیں سیماں کی روایت میں ہے سبب اخفوض بیہینہ یعنی آپ غسل یدین اس طرح فرماتے کہ پہلے برتن میں سے دائیں ہاتھ سے پانی لے کر بائیں ہاتھ پر ڈالتے اور پھر دونوں ہاتھوں کو دھوتے، اور مسد نے ادا تو غسل یدین کو مجملاً ذکر کیا اور کہا غسل بد یہ اس کے بعد غسل یدین کی جو کیفیت بیان کی وہ سیماں کی بیان کردہ کیفیت سے ذرا مختلف ہے، سیماں کی روایت سے تو بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے پانی لینے کے لئے اذخالیہ فی الانار فرمایا، اور مسد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ بجائے اذخالیہ کے اصغار انار فرمایا یعنی برتن چھاکر پانی ہاتھ پر ڈالا۔

قولہ ثم اتقوا فی غسل فرجہ یعنی سیماں اور مسد دونوں نے غسل یدین کا ذکر کرنے کے بعد کہا فی غسل فرج جس سے استہجار بالانار مراد ہے پھر آگے معنی کہتے ہیں کہ مسد نے کیفیت استہجار کو بھی بیان کیا یضرب علی شاملاً یعنی بوقت استہجار آپ دائیں ہاتھ سے بائیں ہاتھ پر پانی ڈالتے تھے۔

قولہ ورنہ کنت من الفروج مسد کہتے ہیں کہ حضرت عائشہؓ کبھی تو لفظ فرج کو مراد ذکر فرماتیں اور کبھی کنایہ، چنانچہ مسلم کی روایت میں ہے ثم صب الماء علی الاذی الذی بہ، یہ الفاظ سن کی تشریح ہوئی جو یقیناً قابل اعتبار ہے، قولہ ثم یوضو وضوءہ للصلوۃ یعنی استہجار وغیرہ سے فارغ ہونے کے بعد آپ غسل کے شروع فرماتے وضو فرماتے نماز والی وضو۔

ابتداء غسل میں وضو سے متعلق اختلافات | جانا جائے کہ وضو قبل غسل میں تین مسئلے اختلافی ہیں اول جاننا کہ وضو کیا جائے گا ثالث یہ کہ اس وضو کے اندر سرخ راس بھی ہوگا یا نہیں۔

اختلاف اول جمہور علماء کے نزدیک یہ وضو سنت ہے اور داؤد ظاہری کے نزدیک واجب ہے، اور امام احمد کی بھی ایک روایت وجوب کی ہے جس کی تحقیق اس سے اگلے باب باب فی الوضوء بعد الغسل میں آئے گی۔

اختلاف ثانی اس سلسلہ میں روایات بھی مختلف ہیں اور علماء کے اقوال بھی حضرت عائشہؓ کی اس روایت سے تکمیل وضو سمجھ میں آرہا ہے اور حضرت سمونہؓ کی روایت جو اس سے آگے آ رہی ہے اس میں تاخیر غسل برعین مذکور ہے، امام نوویؒ شروع مسلم میں فرماتے ہیں حضرت عائشہؓ کی روایات جو صحیحین میں ہیں ان کے ظاہر سے تکمیل وضو مستفاد ہوتی ہے اور اکثر روایات سمونہؓ سے تاخیر غسل قدین معلوم ہوتی ہے نیز وہ لکھتے ہیں کہ امام شافعیؒ کا قول اصح و اشہر اولویت تکمیل وضو ہے اس طرح علامہ زرقانیؒ مانگے فرماتے ہیں امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا مذہب تکمیل وضو ہے یعنی عدم تاخیر غسل قدین اور حنابلہ کے یہاں اس میں دونوں روایتیں ہیں۔ کانی الحنفی، اور حنفیہ کے اس مسئلہ میں تین قول ہیں، ۱۔ قول مختار عند اکثر جو متون اصناف میں مذکور ہے وہ اولویت تاخیر مطلقاً ہے، ۲۔ عدم تاخیر مطلقاً ہے اگر غسل کی جگہ مستقیماً الماء ہے تب تو تاخیر ہے ورنہ تقدیم۔

تمسح بالمندیل کی بحث اور مذاہب ائمہ

قولہ فنادلہ المندیل فلعرب یاخذہ حضرت میمونہؓ نے ہل

خٹک کرنے کے لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو روال پیش کیا مگر

آپ نے اس کو قبول نہیں فرمایا، تمسح بالمندیل کے بارے میں امام ترمذیؒ نے مستقل باب قائم کیا ہے اور پھر اس کے ذیل میں دو حدیثیں ذکر فرمائی ہیں ایک حضرت عائشہؓ کی حدیث، جس کے الفاظ ہیں کانت لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خرقۃ

ینشف بها بعد الوضوء، اور دوسری حضرت معاذؓ کی حدیث جس میں ہے رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا قومتنا تمسح وجہہ بطرف ثوبہ، اور ایک روایت میں ہے بس کو علامہ جزری نے ہنایہ میں ذکر کیا ہے کان لرسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم خرقۃ ینشف بها غلۃ وجہہ اور امام ترمذیؒ نے ان دونوں حدیثوں کی تضعیف کی ہے اور یہ فرمایا ہے کہ اس سلسلہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی حدیث صحیح اور ثابت نہیں، بندہ کتنا ہے محبین میں آپ صلی اللہ

علیہ وسلم سے ترک تنشیف ہی مردی ہے اور اسی طرح حضرت امام بخاریؒ نے بخاری شریف میں بجائے تمسح بالمندیل کے باب نقض الیدین من الغسل قائم کیا ہے یعنی اعضاء کو بجائے کپڑے سے خشک کرنے کے ویسے ہی جھٹک دینا، اور

امام نسائیؒ نے ترک المندیل بعد الغسل کا ترجمہ قائم کیا ہے۔

علماء کے مابین بھی یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے چنانچہ علامہ کرمانیؒ نے امام نوویؒ سے شافعیہ کے یہاں اس میں پانچ قول نقل کئے ہیں، و اما یہ ہے کہ ترک تنشیف اولیٰ ہے یہ تنشیف مکروہ ہے عا مباح ہے عا مستحب ہے وہ مکروہ

فی العین دون الشتر، اور باقی ائمہ ثلاث امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ و امام احمدؒ کے یہاں تنشیف مباح ہے، ہمارے یہاں راجح قول یہی ہے جیسا کہ قاضی خانؒ نے فرمایا، لیکن صاحب منیہ نے نشٹ کو مستحب لکھا ہے، معارف السنن میں

صاحب بحر سے نقل کیا ہے کہ حنفیہ کے یہاں اس کا استحباب بخیر صاحب منیہ کے کسی اور نے نقل نہیں کیا، میں کہتا ہوں حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں حنفیہ کا مسلک استحباب تنشیف تحریر فرمایا ہے اور لکھا ہے اس میں گواحدیث ضعیف ہیں،

لیکن فضائل میں عمل بالضعیف جائز ہے اور حضرت شیخ عاصمؒ کو کب میں لکھتے ہیں کہ صاحب در مختار نے تمسح بالمندیل کو آداب میں شمار کیا ہے اور ابن عابدینؒ نے اس پر تفصیلی کلام کیا ہے، حضرت گنگوہیؒ کی رائے میں یہ ہے کہ آپ

صلی اللہ علیہ وسلم کا تمسح بالمندیل فرمانا بیان جواز کے لئے تھا اور اسی طرح علامہ طحاویؒ نے امام محمدؒ کی کتاب الآثار سے نقل کیا ہے کہ تمسح بالمندیل لا بأس بہ کے قبیل سے ہے، امام محمدؒ فرماتے ہیں وبوقول ابی حنیفہ علامہ سندھی صنفی عاصم

ابن ماجہ میں لکھتے ہیں والظاهر انہ صا ح ان لوعیض الی الکبیر اور بعض اقباس نے لکھا ہے کہ بہر کیف تنشیف مبالغہ کے ساتھ نہ کرنا چاہیے یہ تو تحقیق ہے مذاہب ائمہ کی جس کا خلاصہ یہ ہے کہ شافعیہ کے یہاں قول اصح میں ترک تنشیف اولیٰ ہے

لہ تمسح بالمندیل کے سلسلہ جو مثبت پہلو میں صرف امام ترمذیؒ اور امام ابن ماجہؒ نے باب قائم کیا ہے۔

اور مالکیہ حنابلہ کے یہاں تشیث مباح ہے اور حنفیہ کے یہاں راجح قول کی بنا پر مباح اور دوسرے قول میں مستحب ہے۔ اس کے علاوہ بعض دوسرے علماء سے اس کی کراہت منقول ہے چنانچہ امام ترمذی نے سعید بن المسیبؓ و امام زہری سے کراہت تشیث نقل کی ہے اور اس کی وجہ یہ نقل کی ہے **الوضوء جوڈنا یعنی ما۔ وضوء کا قیامت کے روز دوسرے اعمال کے ساتھ وزن ہو گا لہذا اس کا ازالہ نہیں کرنا چاہیے اور ابن العربیؒ فرماتے ہیں اس مسئلہ میں علماء کے تین قول ہیں، ایک یہ کہ جائز ہے وضوء اور غسل دونوں میں، قول ثانی یہ کہ مکروہ ہے دونوں میں اس کو انھوں نے منسوب کیا ہے ابن عمرؓ اور ابن ابی لیلیٰ کی طرف، قول ثالث یہ کہ مکروہ ہے وضوء میں مباح ہے غسل میں، اس کو ابن عباسؓ کی طرف منسوب کیا ہے، نیز ابن العربیؒ فرماتے ہیں وہ جو بعض علماء سے امام ترمذی نے نقل کیا ہے وضوء جوڈنا اس سے کراہت پر استدلال صحیح نہیں ہے اس لئے کہ اس کا وزن ہونا اس کے سج سے مانع نہیں ہے میں کہتا ہوں اس لئے کہ اگر سج نہ بھی کیا گیا تب بھی بہر حال کچھ وقفہ بعد بدن کی حرارت اور ہول سے تو خشک ہونا ہی ہے اور بعض نے کراہت کی وجہ یہ بیان کی کہ وضوء ایک عبادت ہے اور ترک آتار عبادت میں سے ہے لہذا اس کا ازالہ اپنے اختیار سے مناسب نہیں ہے۔**

قولہ وجعل ینقض الماء عن جسدة یعنی بچائے کپڑے سے بدن خشک کرنے کے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بدن سے پانی کو ویسے ہی جھاڑنے اور جھٹکنے پر اکتفا فرمایا صاحب منہل لکھتے جس روایت میں نفض کی ممانعت وارد ہے یعنی لا تنفضوا ایديکم فی الوضوء فانھا مروج الشيطان وہ ضعیف ہے۔

وضوء کے بعد نفض الیدین کی بحث | جانا چاہئے کہ یہاں پر دو چیزیں ہیں ایک ترک تشیث جس کی بحث اوپر گذر چکی، دوسرے نفض الیدین، نفض الیدین کو کسی نے مستحب نہیں لکھا امام نوویؒ فرماتے ہیں جانا مشہور قول یہ ہے کہ ترک نفض مستحب اور ادنیٰ ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ مکروہ ہے اور تیسرا یہ کہ یہ مباح ہے امام نوویؒ نے اس کی کوسند کیا ہے اس لئے کہ یہ حدیث صحیح سے ثابت ہے، علامہ قسطلانیؒ نے ترجمہ بخاری باب نفض الیدین کے ذیل میں لکھتے ہیں کہ اس کا ترک ادنیٰ ہے اس لئے کہ نفض میں تبری من العبادۃ کا شائبہ ہے اور حنفیہ میں سے صاحب در مختار نے عدم نفض الیدین کو مندوبات وضوء میں شمار کیا ہے یہ ساری بحث بالتفصیل محل المفہم میں مذکور ہے نیز اس میں حضرت گنگوہیؒ کی بعض تقاریر سے نقل کیا ہے کہ حدیث میں جو وضوء یا غسل کے بعد نفض یدین آیا ہے اس سے مراد ہے انہ جعل یشی مستولاً یدہ فیہ فیطر الماء من یدہ بنضہ یعنی ہاتھوں کو ویسے ہی ڈھیل اچھوڑ دینا جس سے پانی خود بخود ٹپک جائے۔ نفض الیدین مراد نہیں ہے۔

قولہ مذکور تذکرت ذلک لاجراہیم الخ ابو داؤد کی اس روایت سے یہ پتہ چلنا مشکل ہے کہ اس جملہ کا قائل کون ہے مسند احمد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے قائل راوی حدیث اعمش ہیں جو یہاں سند میں مذکور ہیں، اعمش کہتے ہیں کہ سالم سے جو حدیث میں نے سنی تھی اس کا میں نے ابراہیم غفنیؒ سے ذکر کیا تو انھوں نے اس حدیث کو سینے کے بعد

فرمایا کنان الا یرون بالمعدیل بالاسماء یعنی انہما مطلق استعمال مفید میں حرج نہیں سمجھتے تھے البتہ یہ کہ وہ سمجھتے تھے کہ اسکو عادت بنایا جائے
 قالہما یرکؤا و قد قال مسدد انہما اس جملہ کی شرح میں شرح نے دو احتمال لکھے ہیں ایک یہ کہ مسدد کہتے ہیں میں نے اپنے
 استاذ عبد اللہ بن داؤد سے پوچھا کہ یہ جو اس روایت میں امش اور ابراہیم کے درمیان سوال و جواب واقع ہوا کیا یہ آپ کو
 اچھی طرح یاد ہے؟ انہوں نے جواب دیا کہ جہاں تک حفظ کا متعلق ہے اس میں تو یہ زیادتی نہیں ہے بلکہ صرف حضرت یسویہ
 کی روایت مجھ کو یاد ہے بغیر اس سوال و جواب کے لیکن میرے پاس جو کتاب ہے اس میں یہ زیادتی مذکور ہے اور دوسرا
 احتمال اس کی شرح میں یہ ہے کہ اوپر روایت میں آیا تھا کانزیکو ہون العادة (بغیر لام جارہ کے) تو اس پر مسدد نے اپنے
 استاذ سے پوچھا کہ کیا آپ کی مراد یکو ہون العادة سے یکو ہون للعادة ہے تو اس پر انہوں نے کہا کہ مراد تو یہی ہے لیکن
 میری کتاب میں بغیر لام جارہ ہی کے ہے حضرت نے بدل میں احتمال ثانی پر اکتفا کیا ہے اور صاحب منہل نے دونوں احتمال
 لکھے ہیں

۸۔ حدثنا العین بن عیسیٰ الخراسانی۔ قولہ یفرغ بیدہ الیمینی علی الیسوی سبع مرار حضرت ابن عباسؓ
 بتدار غسل میں سات بار ہاتھ دھویا کرتے تھے اس میں دو احتمال ہیں یا تو یہ کہا جائے کہ ایسا شروع میں تھا پھر احادیث
 شلیث سے یہ حکم منسوخ ہو گیا ہو سکتا ہے ابن عباسؓ اس کے نسخ کے قائل نہوں یا یہ کہا جائے کہ حدیث ضعیف ہے
 اس لئے کہ اس کی سند میں شعبہ بن دینار راوی ہے جو ضعیف ہے۔

۹۔ حدثنا قتیبہ بن سعید۔ قولہ کانت المصنوعة خمین الا یعنی شروع میں نمازیں پچاس اور غسل جنابت
 سات بار اور ثوب نجس کو سات بار دھونا واجب تھا حضور صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ سے تخفیف کا سوال کرتے رہے
 یہاں تک کہ نمازیں پچاس کی پانچ اور غسل جنابت ایک بار اور پیشاب سے ناپاک کپڑے کو ایک بار دھونا رہ گیا، نماز میں
 تخفیف کا واقعہ تو مشہور ہے کہ یلمۃ الاسراء میں پیش آیا اس کے علاوہ اور دو چیزیں جو اس حدیث میں مذکور ہیں اس
 میں دونوں احتمال ہیں ہو سکتا ہے ان کا نسخ بھی اسی شب میں ہوا ہو یا آدھری وقت۔

ثوب نجس کی تطہیر میں مذاہب ائمہ | اس حدیث میں ثوب نجس کی تطہیر کا جو مسئلہ مذکور ہے وہ مختلف فیہ
 ہے امام شافعیؒ و امام مالکؒ کے یہاں اس حدیث کے مطابق صرف ایک

بار دھونا کافی ہے اور امام احمد کی اس میں دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ سات بار دھونا ضروری ہے دوسری یہ کہ ایک بار
 کافی ہے، مفتی میں ان کا مذہب مثل شافعیہ کے لکھا ہے اور ابن العزلیؒ فرماتے ہیں امام احمد کے نزدیک تمام نجاسات
 کا سات بار دھونا ضروری ہے اور تخفیف کے یہاں تین بار دھونا ضروری ہے اس لئے کہ حدیث میں دلو بخ کلب کے
 حلسہ میں ایک روایت میں تطہیر انار مثلاً وارد ہو رہے، نیز استیعاقا من النوم میں تین بار غسل یدین کا حکم حدیث میں وارد
 ہے جبکہ وہاں صرف احتمال نجاست ہے، ظاہر ہے کہ تحقق نجاست کی شکل میں یہ حکم بطریق ادنیٰ ہو گا، اور

باب فی الوضوء بعد الغسل

(۱)

بذل میں لکھا ہے کہ یہ مسئلہ اجماعی ہے کہ غسل سے فارغ ہونے کے بعد وضوء کرنا مستحب نہیں اس پر حضرت شیخ تحریر فرماتے ہیں کہ امام احمد کا اس میں اختلاف ہے اس لئے کہ ان کا مسلک یہ ہے کہ جس شخص کو حدث اصغر واقع ہو تو وہ وضوء واجب ہے اگر وضوء قبل الغسل نہ کی تو بعد الغسل کرے، دوسری روایت ان کی یہ ہے کہ اگر غسل ہی میں جنابت اور حدث دونوں سے طہارت کی نیت کر لے تو غسل کے ضمن میں وضوء بھی ادا ہو جائے گی اور اگر نہ مستطاد وضوء کی اور نہ غسل میں طہارت عن الحدث کی نیت کی تو پھر ان کا مذہب یہ ہے کہ ایسے شخص کے ذمہ وضوء واجب ہے۔

باب فی المرأة هل تنقض شعرها عند الغسل

(۲)

عورت کے بال اگر مضفور یعنی بٹھے ہوئے ہوں تو کیا غسل کے وقت ان کو کھولنا ضروری ہے؟ ابراہیم نخعیؒ کے نزدیک نقض مضفر مطلقاً ضروری ہے امام نوویؒ نے اپنا اور جمہور کا مسلک یہ لکھا ہے کہ اگر پانی بغیر نقض کے بالوں کے ظاہر باطن سب میں پہنچ جاتا ہے تب تو نقض واجب نہیں ورنہ نقض مضفر واجب ہے اور یہی مسلک مالکیہ کا ہے، صاحب منہل نے ان کے مسلک میں ذرا تفصیل لکھی ہے اور حنا بل کے یہاں غسل حیض و نفاس میں نقض ضروری ہے اور غسل جنابت میں نہیں بشرطیکہ پانی اصولی شعر تک پہنچ جائے (کما فی منہل المأرب و المنہل وغیرہما) اور یہی مذہب ہے حسن بصریؒ اور طاووسؒ کا، ہمارے یہاں ظاہر الروایت یہی ہے کہ صرف اصولی شعر کو ترک کرنا کافی ہے، در مختار میں لکھا ہے اگر بال مضفور ہوں تو صرف اصولی شعر کو ترک کرنا کافی ہے اور اگر منقوض ہوں تو پھر پورے بالوں کو ترک کرنا ضروری ہے حضرت سہارنپوریؒ نے بذل میں یہ مسئلہ یہاں نہیں ذکر فرمایا ہے بلکہ اس سے پہلے باب میں ان تحت کل شعرة جنابة کے ذیل میں ذکر کیا ہے۔

امام احمد کی دلیل حضرت انسؓ کی وہ حدیث مرفوعہ ہے جو دارقطنی اور بیہقی میں ہے جس میں غسل حیض اور جنابت میں اس فرق کی تصریح ہے، اس کا جواب یہ دیا گیا کہ ان کی سند میں مسلم بن مسیح الیمدیؒ ہیں جو کہ ضعیف ہیں۔

جاننا چاہئے کہ حنفیہ کے یہاں اس مسئلہ میں مرد و عورت کے درمیان فرق ہے، مرد کے لئے اگر مضفر ہوں تو ان کو کھولنا اور اشارہ شعر میں پانی پہنچانا ضروری ہے صرف اصولی شعر کو ترک کرنا کافی نہیں، بخلاف جمہور کے ان کے یہاں اس مسئلہ میں مرد و عورت کے درمیان کوئی فرق نہیں (کذا نقل فی البذل عن الخطابی و یکذا فی ہامش الکوکب عن کتب لغز و) اس فرق کی دلیل اسی باب کی آخری حدیث ثوبان ہے جس کے لفظ ہیں اما الرجل فلیست شرأئسہ فلیغسلہ۔

۴۔ حدثنا منصور بن علی — قولہ قالت کنا نغسل، وعلینا الضاد، ضاد مکسر الضاد اس کے مشہور معنی تو لیب کرنے کے ہیں کسی چیز کو کسی چیز پر لگا دینا اور نل دینا، اور یہاں اس سے گوند وغیرہ کا پانی مراد ہے جس کو عورتیں سر کے بالوں پر پھیر لیتی ہیں خصوصاً سفر میں کہیں جاتے وقت تاکہ بال پراگندہ اور منتشر نہوں۔

اس حدیث میں حضرت عائشہ فرماری ہیں کہ ہم غسل کرتی تھیں اور ہمارے سر کے بالوں پر ضاد اسی طرح باقی رہتا تھا حالانکہ ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ہوتی تھیں، حالت احرام و حالت غیر احرام دونوں میں یعنی خواہ سفر حج ہو یا کوئی عام سفر، معنیٰ اس حدیث سے عدم نقض منفا کر پر راستہ لال کیا اس لئے کہ ضاد بالوں پر اسی وقت باقی رہ سکتا ہے جب ان کو کمول لٹائے

شرح حدیث | اس حدیث کی جو شرح ہم نے کی ہے یہ اس کے مطابق ہے جس کو حافظ ابن الاثیر نے جامع الاصول میں بیان کیا ہے اور ترجمۃ الباب کے مناسب بھی یہی معنی ہیں لیکن حضرت نے بذل میں اس حدیث کی شرح جمع البہار سے دوسری نقل فرمائی ہے اور بذل والے معنی اس حدیث کے ہم معنی ہیں جو اس سے اگلے باب: باب فی الجنب یغسل رأسہ یا خطمی میں آرہی ہے۔

۵۔ حدثنا محمد بن عوف قال قوالہ فی اصل اسماعیل الخ اصل اسماعیل سے مراد وہ نوشتہ اور میخ ہے جس میں اسماعیل کی اپنی مسومات و مردیات لکھی ہوئی تھیں، محمد بن عوف کہہ رہے ہیں یہ حدیث جس کو میں اب بیان کر رہا ہوں وہ میں نے براہ راست اسماعیل بن عیاض کی کتاب میں دیکھ کر پڑھی ہے اور اس حدیث کو مجھ سے ان کے بیٹے محمد بن اسماعیل نے بھی بیان کیا ہے، پہلی شکل و جادہ کی ہوئی اور دوسری تحدیث و سہاح کی لیکن سہاح براہ راست اسماعیل سے نہیں بلکہ ان کے بیٹے محمد بن اسماعیل سے ہے یہ وہی حدیث ثوبان ہے جس میں یہ ہے کہ مرد کے لئے غسل جنابت میں نقض شعر ضروری ہے جس کا حوالہ ہمارے یہاں پہلے آچکا۔

باب فی الجنب یغسل رأسہ بالخطمی

خطمی مشہور کبیر الخا ہے اور فتح غار کے ساتھ بھی آتا ہے، یہ ایک خوشبودار گھاس ہوتا ہے جو داؤں میں بھی استعمال ہوتا ہے اس کا خاصہ یہ ہے کہ اس کو پانی میں بھگونے سے پانی میں لعاب پیدا ہو جاتا ہے پھر اس سے داڑھی اور سر کے بالوں کو دھوتے ہیں جس سے بال ملائم اور جلد صاف ہوتے ہیں، اس کے بیج بھی اسی کام میں آتے ہیں جو تخم خطمی کے نام سے مشہور ہیں، فقہاء نے بھی غسل میت میں غاص طور سے سر کے بال اور داڑھی کے بارے میں لکھا ہے کہ ان کو مار خطمی سے دھویا جائے اور باقی بدن کو میری کے پانی سے، حضرت شیخ نور اللہ مرقدہ فرمایا کرتے تھے کہ ہمارے یہاں ہندوستان میں لوگوں نے عملاً مار خطمی کو میت کے ساتھ مفحوم کر رکھا ہے، حالانکہ اس میں میت کی خصوصیت نہیں زندگی میں بھی اس

کا استعمال کرنا چاہئے، چنانچہ کچھ عرصہ تک حضرت سرکہ ہاں غسل میں اس کے استعمال کا معمول رہا جیسا کہ حدیث الباب میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنے سر کے بالوں کو خطمی سے دھرتے تھے، لہذا اس کا استعمال سنت ہوا۔

حدیثنا معتد بہن جعفر بن زیاد۔ قولنا یجتزئ بدن اللہ، ولا یصب علیہ الماء یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم غسل جنابت میں سر مبارک کو مار خطمی سے دھونے پر اکتفا فرماتے تھے اور خالص پانی نہ بہاتے تھے۔

مار مخلوط بشی طاہر سے وضو اور غسل میں اختلاف | جانتا چاہئے کہ جمہور کے نزدیک مار مخلوط بشی طاہر سے وضو یا غسل جائز نہیں، حنفیہ کے یہاں جائز ہے۔

یہ حدیث حنفیہ کی دلیل ہے اور ایسے ہی ثابت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل فرمایا، ہمارے فیہا شراعتین جیسا کہ نسائی کی روایت میں ہے اور امام نسائی نے اس پر مستقل ترجمہ قائم کیا ہے، اور اسی طرح غسل میت میں مار سدر کا استعمال یہ سب چیزیں مسلک حنفیہ کی مؤید ہیں مگر غسل میت والی روایت کا حافظ نے شافعی کی طرف سے یہ جواب نقل کیا ہے کہ غسل میت تطہیف کے لئے ہے، نہ کہ تطہیر کے لئے، حضرت نے بدل میں تحریر فرمایا ہے کہ حافظ کا یہ کہنا کہ غسل میت تطہیف کے لئے ہے، یہ امام شافعی وغیرہ کا قول ہے اور حنفیہ کے یہاں یہ غسل تطہیر کے لئے ہے اس لئے کہ حلول موت کی وجہ سے آدمی ناپاک ہو جاتا ہے جس طرح اور دوسرے حیوانات جن میں دم ساکن ہے، موت سے ناپاک ہو جاتے ہیں، مگر آدمی کی خصوصیت یہ ہے کہ اٹالہ کہ وہ غسل دینے سے پاک ہو جاتا ہے، حدیث الباب کا جواب یہ حضرات یہ دیتے ہیں کہ یہ حدیث ضعیف ہے اس کی سند میں ایک رجل مجہول ہے، اس کے علاوہ ابن رسلان نے اس حدیث کی ایک تادیل بھی کی ہے وہ یہ کہ ہو سکتا ہے مراد یہ ہو کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سر خطمی رکھ کر پھر اوپر سے پانی بہاتے ہوں لیکن یہ خلاف ظاہر ہے اس لئے کہ مار خطمی سے بالوں کو دھونے کا فائدہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب پہلے اس کو کچھ دیر پانی میں تر رکھا جائے تاکہ پانی میں لعاب پیدا ہو، دراصل اس کا لعاب ہی مطلوب ہوتا ہے۔

باب فیما یفیض بین الرجل والمرأة من الماء

عن عائشہ فیما یفیض بین الرجل والمرأة من الماء حضرت عائشہ اس پانی کے بارے میں جو مرد اور عورت کے مابین اختلاط سے بہتا ہے فرماتی ہیں کہ اگر وہ کپڑے پر لگ جاتا تھا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم چار بار اس پر پانی بہا کر اس کو دھوتے تھے، اس مار کا مصداق اگر مذی ہے تب تو کپڑے کو دھونا بالائے ذی اللہ تطہیر کے لئے تھا اور اگر منی ہے تو پھر غسل ثوب حنفیہ اور مالکیہ کے یہاں تطہیر کے لئے تھا اور شافعیہ و حنابلہ کے یہاں تطہیف کے لئے، کیونکہ منی ان کے یہاں طاہر ہے۔

بَابُ فِي مَوَاقِلَةِ الْحَائِضِ وَمَجَامِعَتِهَا

(ج)

یعنی حائضہ کے ساتھ کھانا پینا اور اس کے ساتھ رہنا، بہن، مجامعت سے مراد مسکنت فی البیوت ہے نہ کہ جماع

۱۔ حدیثنا مونس بن اسماعیل — قوله: ان اليهود كانت اذا احتضت منهن المرأة الخ یعنی یہود کا طرز عمل یہ تھا کہ عورت کے ساتھ حالت حیض کھانا پینا اٹھنا بیٹھنا سب بند کر دیتے تھے اس کی رہائش گاہ بھی الگ کر دیتے تھے صحابہ کرام نے اس سلسلہ میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے مسئلہ دریافت کیا اس پر آیت نازل ہوئی يَسْتَوُونَكَ مِنَ الْمَحِيضِ الخ قوله: اصنعوا كل شي الا النكاح یعنی حالت حیض میں عورت کے ساتھ صرف وطی سے اجتناب ضروری ہے اس کے علاوہ باقی انواع مباشرت جائز ہیں۔

شرح حدیث میں شرح کی رائے کا اختلاف
قوله: افلا تنكحون في الحيض اسید بن حفص اور عباد ابن بشر حضور کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا یا رسول اللہ! حائضہ کے بارے میں آپ نے جو حکم فرمایا ہے یہود اس سلسلہ میں چھڑ گئیاں کر رہے اور ناراض ہو رہے ہیں کہ ہر بات میں ہماری مخالفت کی جاتی ہے اگر آپ کی اجازت ہو تو ہم حالت حیض میں عورتوں کے ساتھ محبت بھی کر لیا کریں تاکہ ان یہود بے بہود کی پوری پوری مخالفت ہو جائے۔

جاننا چاہیے کہ مسلم شریف کی روایت میں بجائے افلا تنكحون کے افلا تجامعون وارد ہے اور اس کی شرح لا علی قاری نے مرقاۃ میں اور شیخ عبدالحق نے لمعات میں مجامعت فی البیوت سے کی ہے اور مطلب یہ لکھا ہے کہ اگر آپ کی رائے ہو تو ہم عورتوں کے ساتھ حالت حیض میں مجامعت یعنی مسکنت (ان کے ساتھ رہنا بہن) ترک کر دیں تاکہ فی الجملہ یہود سے موافقت ہو اور ان کے طعن و تشنیع سے بچ سکیں، حضرت بڈل میں تحریر فرماتے ہیں کہ ابو داؤد کی اس روایت سے معلوم ہوا کہ مسلم کی روایت میں مجامعت سے مجامعت فی البیوت مراد نہیں بلکہ نکاح یعنی وطی مراد ہے، اور صحابی کی لڑاؤہ ہے جو شرم دعا میں ہم بیان کر چکے ہیں، میں کہتا ہوں ترمذی شریف کی کتاب التفسیر میں بھی وہی لفظ میں جو یہاں ابو داؤد میں ہیں لیکن اس کے باوجود الکوکب الدری میں اس لفظ کے معنی میں دونوں احتمال لکھے ہیں گویا حضرت گنگوچی کے نزدیک لفظ نکاح وطی کے معنی میں نہیں ہے جس طرح لفظ مجامعت عند الشراح معنی میں کو محتمل ہے اسی طرح لفظ نکاح میں بھی دونوں معنی کا احتمال ہے لیکن ظاہر یہ ہے جیسا کہ حضرت سہارنپوریؒ نے تحریر فرمایا کہ افلا تنكحون وطی کے معنی میں متعین ہے، بخلاف لفظ افلا تجامعون کے وہ بیشک معنی میں کو محتمل ہے، لیکن یقین کے ساتھ نہیں کہا جاسکتا کہ ان صحابی کے اصل لفظ کیا تھے اس لئے کہ روایتیں دونوں صحاح کی ہیں اور واقعتاً میں تعدد نہیں ہے، اب ظاہر ہے کہ

صحابی نے ان دونوں لفظوں میں سے کوئی سا ایک لفظ اپنے کلام میں اختیار کیا ہو گا اب وہ کیا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔
 قوله فتعرجوه رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعنی اس سوال پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا چہرہ انور غصہ کی وجہ سے
 متغیر ہو گیا اس لئے کہ مخالفت یہود اگرچہ مطلوب ہے لیکن ایسی مخالفت جو حکم منصوص کے خلاف ہو کب جائز ہو سکتی ہے،
 ان دو صحابیوں کا سوال ظاہر ہے کہ اخلاص پر مبنی تھا لیکن خلاف اصول تھا اس لئے آپ ناراض ہوئے مگر آپ کی ناراضی
 تنبیہ اور صرف ایک وقتی تھی، اسی لئے آگے روایت میں آرہا ہے کہ ان دونوں کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہدیہ میں شریک
 کرنے کے لئے بلایا جس سے حاضرین کو اطمینان ہوا کہ آپ ان سے ناراض نہیں ہیں۔

قوله لم يجد عليهما یہ مؤجدہ اور وجد سے ہے جس کے معنی غضب کے ہیں اور وجد کجہ کا مصدر وجود بھی آتا ہے
 جیسے معنی پانے کے ہیں دونوں میں صرف مصدر کا فرق ہے۔

۲۔ حدیثنا مسند۔ قوله كنت انتعرق العظم وانا خائف حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ میں بسا اوقات ہڈی پر سے
 گوشت کو کھاتی جبکہ میں عائشہ بنوئی اور پھر اس کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو عطار کرتی تو آپ خاص اس جگہ سے اس کو نوش
 فرماتے جن جگہ سے میں کھاتی، اس طرز میں جہاں کمالی الفت بین الزوجین کی تعلیم ہے اسی طرح یہود کی مخالفت بھی مقصود
 ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا کہ وہ عورت سے زمانہ فیض میں اظہار نفرت کرتے تھے۔

انتعرق کے معنی ہڈی پر سے گوشت کھانے کے ہیں اور بعض روایات میں آتا ہے كنت انتعرق العرق عسرق اور
 عرق اس عظم کو کہتے ہیں جس کا گوشت کھالیا گیا ہو، دوسرا قول یہ ہے کہ عرق وہ عظم ہے جس پر لم باقی ہو اور جس سے لم اتار لیا
 گیا، ہودہ عراذہ ہے۔

باب فی الحائض تناول من المسجد

اگر یہ لفظ باب تفاعل سے ہے تو اصل میں تھا تناول، تناول کے معنی لینے کے آتے ہیں اور اگر باب مفاعلت سے ہے
 تو پھر تناول بضم التاء ہو گا جس کے معنی عطاء کرنے کے ہیں۔

قوله نادى ليلى الضموة من المسجد اس حدیث کی شرح میں دو قول ہیں ایک یہ کہ من المسجد مال واقع ہے رسول اللہ
 سے اور معنی یہ ہیں کہ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے فرمایا جبکہ آپ مسجد میں تھے مجھ کو بلوریا
 دیدو اس صورت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم تو ہوں گے داخل مسجد اور مصیر ہو گا خارج مسجد اور دوسرا احتمال یہ لکھا ہے کہ
 من المسجد مال واقع ہے الضموة سے یعنی آپ نے فرمایا کہ خمرہ جو مسجد میں ہے وہ اٹھا کر مجھ کو دیدو اس صورت میں
 آپ صلی اللہ علیہ وسلم سوں گے خارج مسجد اور مصیر مسجد میں، صاحب مجمع البحار لکھتے ہیں کہ من المسجد یا تو متعلق ہے نادى ليلى

ہے یا قال سے پہلی صورت میں ترجمہ ہو گا یہ یوریا مسجد سے اٹھا کر مجھے دید و اور دوسری صورت میں ترجمہ ہو گا کہ آپ نے مسجد سے فرمایا کہ یہ یوریا مجھے اٹھا دو اور ہر کیف دونوں ہی صورتوں میں مائض کا مسجد میں ہاتھ داخل کرنا پایا جائے گا۔ اس سے معلوم ہوا کہ مائض مسجد میں ہاتھ بڑھا کر کوئی چیز دوسرے سے لے دے سکتے ہیں کیونکہ نہالت دخول سے ہے نہ کہ ادخال ید سے اور ادخال ید کو عرف میں دخول نہیں سمجھا جاتا ہے مسئلہ اتفاقی ہے کوئی اختلاف نہیں اور یہ بھی ضروری نہیں کہ مسئلہ میں اگر اختلاف ہو تب ہی اس کو بیان کیا جائے، مختلف فیہ اور متفق علیہ سب ہی طراح کے مسائل بیان کئے جاتے ہیں۔

لفظ حدیث کی تحقیق اور اس میں شراح کا اختلاف قولنا ان حیضتک لیست فی بدلت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے طلب مصیر پر حضرت عائشہؓ نے عرض کیا کہ میں تو حالت حیض میں ہوں (مسجد میں ہاتھ کیسے داخل کر سکتی ہوں) اس پر آپؐ نے ارشاد فرمایا کہ دم حیض تمہارے ہاتھ پر نہیں لگ رہا ہے۔

یہاں پر شراح کا اس بات میں اختلاف ہو رہا ہے کہ یہ لفظ حیضہ بکسر الحار ہے یا بفتح الحار، خطابی کی رائے یہ ہے کہ یہ بکسر الحار ہے اس کے معنی ہیں وہ حالت جو مائضہ کو حیض کی وجہ سے عارض ہوتی ہے، جیسے جنابت جو آدمی کو خروج منی سے عارض ہوتی ہے اور حیضہ بفتح الحار کے معنی دم حیض کے ہیں، خطابی نے ان محدثین پر رد کیا ہے جو اس کو بفتح پڑھتے ہیں اس کے بالقابل قاضی عیاضؒ نے خطابی کا رد کیا ہے اور کہا ہے کہ درست وہی ہے جو محدثین کہتے ہیں یعنی بفتح اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ دم حیض جس سے مسجد کو بچانا ضروری ہے وہ ہاتھ پر کہاں ہے، امام نوویؒ نے قاضی عیاضؒ کی رائے کو ترجیح دی ہے اور یہ بھی فرمایا ہے کہ خطابی جو کچھ کہہ رہے ہیں اس کی بھی ایک معقول وجہ ہے اور ہمارے حضرت نے بدل میں خطابی ہی کی رائے کو ترجیح دی ہے اس لئے کہ یہ بات تو حضرت عائشہؓ بھی جانتی تھیں کہ دم حیض ہاتھ کو نہیں لگ رہا ہے وہ ادخال ید فی المسجد سے اس لئے کہیں کہ خروج حیض کی وجہ سے عورت کو جو حالت عارض ہوتی ہے اس کا حلول ہاتھ میں بھی ہے مگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا جس کا حاصل یہ ہے کہ حیض کی وجہ سے عورت کو جو حالت عارض ہوتی ہے اس کا تعلق مجموع بدن سے ہے الگ الگ اعضاء سے نہیں، چنانچہ صرف ہاتھ کو مائض نہیں کہا جاتا، علیٰ ہذا القیاس جنی شخص کے یر یا کسی اور عضو کو جنی نہیں کہا جائے گا بلکہ اس کا اطلاق مجموع جسم پر ہو گا۔

بَابُ فِي الْحَائِضِ لَا تَقْضِي الصَّلَاةَ

(ج)

مسئلہ اہنت کے درمیان اجماعی ہے کہ زمانہ حیض کی نمازوں کی قضاء واجب نہیں بخلاف صوم کے کہ اس کی قضاء واجب ہے

خوارج کا اس میں اختلاف ہے وہ وجوب قضاء صلوة کے قائل ہیں صحابہ میں سے حضرت سمرقہ بن جندب کے بارے میں آتا ہے کہ وہ شروء میں نماز کی قضاء کے قائل تھے اس پر حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے ان پر نیک فرمائی تب وہ رگ گئے جیسا کہ ابوداؤد میں آگے باب فی وقت الغنساء میں یہ روایت آ رہی ہے اور دونوں میں فرق کی وجہ مشہور ہے کہ اگر نمازوں کی قضاء واجب ہو تو فرض کمر اور دو گنا ہو جائے گا جس میں حرج ہے اور حرج شریعت میں مدفوع ہے اور قضاء صوم میں یہ بات لازم نہیں آتی۔

۱۔ حدیثنا موسیٰ بن اسماعیل — فقالت احروریۃ انت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے سوال کیا گیا کہ زمانہ حیض کے نمازوں کی قضاء ہے؟ تو اس پر انہوں نے یہ فرمایا۔

لفظ حُرُورِیہ اور اس نسبت کی تشریح | حُرُورِیۃ نسبت ہے حرور کی طرف جو کوفہ کے قریب ایک قریب ہے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے خلاف وہاں خوارج کا اجتماع ہوا تھا اس لئے خوارج کو اس قریب کی طرف منسوب کر کے حرور کی کہا جاتا ہے۔

خوارج کی حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ بغاوت کا قصہ کتب حدیث و تاریخ میں مشہور ہے، پہلے وہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ تھے جنگ صفین کے موقع پر مسند حکیم میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ناراض ہو کر علیحدہ ہو گئے تھے، اور مقابلہ کے لئے ہتھیار لے کر تیار ہوئے یہ آٹھ ہزار کا لشکر تھا اس لشکر کا امیر عبداللہ بن الکوی تھا، حضرت علی رضی اللہ عنہ نے عبداللہ بن عباس کو ان لوگوں کے پاس سمجھانے اور مناظرہ کے لئے بھیجا، عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے ان کا مناظرہ ہوا اور اس لشکر میں سے دو ہزار نے رجوع کر لیا چھ ہزار باقی رہ گئے، حضرت علی رضی اللہ عنہ نے مقام نہروان میں ان کا مقابلہ کیا، جنگ نہروان اسی کا نام ہے جس میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کو شاندار فتح ہوئی، اس جنگ اور فتح سے متعلق روایت ابوداؤد شریف میں ابواب شرح السنہ میں موجود ہے۔

یہاں پر یہ سوال ہوتا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اس سوال کرنے والی کو اس کے سوال پر دفعہ فرقد خوارج کی طرف کیسے منسوب کر دیا جو کہ یقیناً ایک بدین فرقہ ہے، جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو بظاہر یہ شبہ ہوا کہ سائل کو اس حکم شرعی کے ثبوت پر امداد ہے جیسا کہ مسلم کی روایت کے الفاظ سے مستفاد ہوتا ہے، مسلم کی روایت میں اس طرح ہے کہ عورت نے کہا۔ ما بال الخائف تقضى الصوم ولا تقضى الصلوة اس بنا پر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے جواب میں یہ طرز اختیار فرمایا، اور ایک جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہ کا یہ کہنا بطور ظرافت اور خوش طبعی کے تھا حقیقت کلام مراد نہیں۔

باب فی اتيان الحائض

یعنی حالت حیض میں وحلی کرنا، یہاں پر دو مسئلے ہیں ایک وحلی فی حالہ الحیض کا حکم، دوسری حدیث میں جو کفارہ مذکور ہے اس کی شرعی حیثیت، سوچنا چاہیے کہ وحلی فی حالہ الحیض بالاجاز حرام ہے، نفس قطعی سے اس کی حرمت ثابت ہے، البتہ اس

میں اختلاف ہو رہا ہے کہ اس کے مستحل کی تکفیر کیا سبکی یا نہیں، قیاس کا تقاضا تو یہی ہے کہ اس کی تکفیر کی جائے اور بہت سے علماء کے رائے بھی یہی ہے لیکن در مختار میں لکھا ہے کہ محققین کے نزدیک اس کی تکفیر نہیں کی جائے گی۔ کیونکہ دلی فی حالتہ المیض قبیح بعینہ نہیں بلکہ بغیرہ ہے۔

دوسرے مسئلے کا جواب یہ ہے کہ جو کفارہ حدیث میں مذکور ہے وہ جمہور اور ائمہ اربعہ کے نزدیک بطریق استیجاب ہے اور ایسے شخص پر اصل واجب توبہ واستغفار ہے، البتہ امام احمد کی ایک روایت اور امام شافعی کا قول قدیم یہ ہے کہ اس میں کفارہ واجب ہے اور یہی مذہب ہے حسن بھریؒ، اسحق بن راہویہ اور سعید بن جبیر کا، پھر جو لوگ وجوب تکفیر کے قائل ہیں ان میں اختلاف ہے کہ کفارہ میں کیا واجب ہے؟ حسن بھری اور سعید بن جبیر کے نزدیک عتق رقبہ ہے اور باقی کے نزدیک دینار یا نصف دینار۔

تیسرا تاجلہ ہے کہ حدیث میں جو لفظ اؤ وار دہے کہ دینار دے یا نصف دینار یہ امام احمدؒ کے نزدیک تخیسیر کے لئے ہے (کہ فی الروض المربع) اور امام شافعی کے نزدیک تنزیل کے لئے ہے، مگر قال ابن رسلان یعنی اگر ابتداء زمان حیض میں دلی کی تیب تو ایک دینار کا تصدق کیا جائے اور اگر اخیر زمان حیض میں دلی کی تو نصف دینار، اسی طرح ترمذی میں ابن عباس سے مروی ہے کہ اگر دم امر ہے تو ایک دینار اور اگر مضر ہے تو نصف دینار، اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ حیض ابتداء مدت میں احمر اور آخر مدت میں اصغر ہو جاتا ہے، اور بظاہر اولی و آخر کے حکم میں فرق اس لئے ہے کہ پہلی صورت میں جرم شدید ہے اور دوسری صورت میں محبت کو کسی قدر فصل ہو جانے کی وجہ سے فی الجملہ اس کو معذور سمجھا گیا ہے۔ اسلئے کفارہ میں تخفیف کر دی گئی۔

۱- حدثنا مسدد - قوله قال ابو داؤد وھکذا الروایۃ الصحیحۃ اس روایت کو مجموعاً دوسری روایت کے مقابلے میں فرما رہے ہیں جو اس سے آگے آرہی ہے جس میں صرف نصف دینار مذکور ہے اور اس سے بھی آگے تیسری روایت میں بخمسی دینار آرہا ہے۔

۲- حدثنا محمد بن الصباح البزار - قوله وھذا معضل باب کی اس آخری حدیث کے بارے میں معضت معضل ہونے کا حکم لگا رہے ہیں، معضل وہ حدیث ہے جس کی سند سے دو راوی مسلسل ساقط ہوں، یہاں پر جو دو راوی ساقط ہیں وہ عبد الحمید کے بعد کے ہیں، وہ دو راوی کون ہیں؟ معضت نے اس سے تعرض نہیں کیا، البتہ بیہقی کی روایت جو آگے آرہی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان میں سے ایک حضرت عمرؓ ہیں، لیکن جانتا چاہئے کہ ابو داؤد کی اس روایت کو امام بیہقی نے ابن داسر کے نسخہ سے نقل فرمایا ہے، جس کی سند اس طرح ہے عن عبد الصمد بن عبد الوھف بن اظنہ عن عمر، اور امام بیہقی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث مستطیع ہے عبد الحمید اور عمر کے درمیان انقطاع ہے، لہذا یہ روایت نسخہ ابن داسر کے اعتبار سے صرف مستطیع ہے، مگر نسخہ جو ابو علی ثعلبی کی طرف منسوب ہے اس کے لحاظ سے معضل ہے

تیسری بیہقی کی روایت سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ یہاں متن میں امرۃ ان یتصدق میں ضمیر کا مرجع عمرؓ ہیں، آپ نے

حضرت عسکر کو بھائے دیار یا نصف دینار کے دو خنس دینار تصدیق کا جو محکم فرمایا اس کی وجہ بظاہر یہ ہے جیسا کہ پہلی میں اس صورت کے بارے میں ہے اسحاق کا نکتہ الوجہ کہ یہ عورت مرد کی خواہش نہ رکھتی تھی اس روایت سے یہ معلوم ہوا کہ حضرت مرثیہ اس سے دلی اس حالت میں یہ سمجھ کر لی کہ یہ ویسے ہی بہانہ کر رہی ہے قصداً نہیں کی تھی اس لئے کفارہ میں تخفیف کی گئی۔

باب فی الرجل یصیب منها ما دون الجماع

مباشرت حائض کے انواع اور ان کے بارے میں ائمہ کا اختلاف
جاننا چاہئے کہ مباشرت حائض کی تین قسمیں ہیں ایک بالاجماع حرام، اور ایک بالاجماع جائز اور ایک مختلف فیہ، مباشرت فی الفرج بالاجماع حرام ہے، اور مباشرت فیما فوق السترہ و تحت الركبة باسحاق ائمہ اربعہ جائز ہے البتہ ابن عباس اور عیدہ سلمانی کے نزدیک یہ بھی ناجائز ہے اور مباشرت بین السترہ والركبة سوی القبل والدمبر مختلف فیہ ہے لکن ثلاث اور امام الخو بسف کے نزدیک ناجائز اور امام احمد و محمد کے نزدیک جائز۔

قسم ثالث جو مختلف فیہ ہے اس کے بارے میں امام نووی نے لکھا ہے کہ قول اجماع و اشہر جہود شافعیہ کے یہاں تو یہی ہے کہ یہ حرام ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ حرام نہیں بلکہ مکروہ تخریجی ہے، تیسرا قول یہ ہے کہ اگر سب اشرف کو اپنے نفس پر اعتماد ہے تب تو جائز ہے ورنہ نہیں، امام نووی نے قول بخاری کو قول مختار اور سنن حیث الدلیل اقویٰ لکھا ہے اسی طرح ہمارے علماء میں سے علامہ عینی نے بھی اس کو اقویٰ لکھا ہے، بخاری یعنی امام احمد و امام محمد کی دلیل حضرت انس کی حدیث مرفوعہ اصحوا کل شیء الا انکاح ہے جو صحیح مسلم اور سنن ابوداؤد وغیرہ کی روایت ہے، مائتین کی دلیل احادیث الباب ہیں، چنانچہ حدیث اول جو حضرت میمون رضی عنہ سے مروی ہے اس میں ہے کان یباشر المرأة من نساءہ وھی حائض اذا کان علیہا انزالہ، اور حدیث ثانی جو حضرت عائشہ رضی عنہا سے مروی ہے اس میں ہے یا مراحدا انما اذا کانت حائضاً انما تنزلہ و یضاجعہا اور بخاری، ان آثار کی روایات کو استحباب اور تورع پر محمول کرتے ہیں۔
تنبیہ ہے۔ جاننا چاہئے کہ حافظ نے فتح الباری میں امام طحاوی کی طرف یہ منسوب کیا ہے کہ انہوں نے امام محمد کے قول کو

حضرت شیخ اس اختلاف کو اس طرح بیان فرمایا کرتے تھے کہ اس مسئلہ میں پڑھے ایک طرف اور جوان ایک طرف ہیں پڑھوں کے نزدیک ناجائز اور جوانوں کے نزدیک جائز، امام محمد چونکہ امام الخو بسف سے جوئے تھے اور حضرت امام احمد ائمہ اربعہ میں زمانہ سب سے نوخر ہیں غالباً اس وجہ سے ان دو کو جبران فرمایا۔

ترجیح دی ہے۔ حضرت شیخ حاشیہ او جز میں لکھتے ہیں کہ حافظ کے علاوہ ابن رسلان اور صاحب تعلیق النجد نے بھی امام طحاوی سے اسی قول کی ترجیح نقل کی ہے حالانکہ یہ صحیح نہیں، امام طحاوی نے معانی الآثار میں اپنے شروع کلام میں اسی کو ترجیح دی تھی مگر پھر آگے چل کر اس سے رجوع کرتے ہوئے امام صاحب ہی کے قول کو ترجیح دی ہے، ان حضرات کو طحاوی کے شروع کلام سے وہم ہوا اور انہوں نے آخر کلام کو نہیں دیکھا۔

لفظ حدیث پر قاعدہ صرفیہ کی مخالفت کا اشکال اور اس کا جواب

۲۔ حدیثنا مسلم بن ابی حنیفہ۔ قولہ یا مراحدا اذا كانت جائزاً ان تنزیر لفظ تشدید کے سلسلہ میں شروع حدیث میں بڑا تفصیلی کلام کیا گیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے اس لفظ پر قواعد صرفیہ کے لحاظ سے اشکال ہے قاعدہ کے اعتبار سے ان تنزیر ہونا چاہئے تھا اس لئے کہ اس کا مصدر استنار ہے اور فار افتعال کو تار سے بدل کر تار میں ادغام کرنا قاعدہ کے خلاف ہے اور اشکال میں گویا ہی ہوئے لیکن اہل معرفت نے اس کو شاذ کہا ہے روایات حدیثیہ میں کہیں تو قاعدہ کے مطابق آتا ہے اور کہیں ادغام کے ساتھ خلاف قیاس وارد ہے اب بہت سے شراح نے جن میں ابن ہشام، بخاری اور صاحب قاموس وغیرہ ہیں اس کو خطا اور تحریف کہا ہے۔ المنہ ابن مالک نے یہ کہا کہ اس کا مدار سماع پر ہے باب افتعال کے بعض مصادر میں یہ تغیر ہوا ہے اس کی نظائر موجود ہیں جیسے اشکل اور اشحن کسافی فواء قدلیذ الذی انہیں لہذا یہ لفظ بھی اسی قبیل سے ہو سکتا ہے۔ اور اگر اس کو خطا ہی قرار دیا جائے تو اس صورت میں ہو سکتا ہے جب یہ مانا جائے کہ یہ رواۃ کا تصرف ہے۔ حضرت عائشہ کا لفظ نہیں لیکن اگر حضرت عائشہ سے ثابت ہو جائے تو پھر کلام عائشہ بذات خود حجت ہے۔ لہذا من فضلاء العرب، علامہ کرمانی نے بھی یہی کہا ہے کہ کلام عائشہ حجت ہے، اور حافظ فرماتے ہیں کہ بعض علماء نے جواز ادغام کو کو فیہین کا مذہب لکھا ہے اس صورت میں تو پھر کوئی اشکال ہی نہیں ہمارے استاد محترم حضرت مولانا اسد اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ جو بڑے ادیب تھے فرماتے تھے کہ اہل لسان قواعد معرفت و نحو کے پابند نہیں بلکہ خود یہ قواعد فضلاء عرب کے کلام اور استعمالات سے ماخوذ ہیں۔

ظاہر لفظ حدیث پر ایک اشکال اور اس کی توجیہ

۳۔ حدیثنا مسلم بن ابی حنیفہ۔ قولہ نیت فی الشعار الواحد وانما قض فان اصابہ منی فغسل مکانہ ولم یعذرہ ثم صلی فیہ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ میں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم دونوں ایک ہی کپڑے میں رات گزارتے تھے جبکہ میں حائض ہوتی تھی، پھر اگر آپ کو مجھ سے کچھ لگ جاتا یعنی دم میں تو آپ مرف، اسی جگہ کو دھوئے جہاں نجاست لگی ہوتی اس سے آگے تجاوز نہ فرماتے۔ آگے روایت میں ہے کہ صلی فیہ اس لفظ کا ماقبل سے کچھ ربط معلوم نہیں ہوتا اس لئے کہ ماقبل میں بظاہر بدن کا ذکر ہے کہ اگر اس کو کچھ لگ جاتا تو دھو لیتے، بدن میں نماز پڑھنے کا کیا مطلب؟ اور اس سے اگلا جو جملہ آ رہا ہے وہاں پر بھی یہ لفظ ہے لیکن وہاں درست ہے اس لئے کہ اس میں ثوب کا ذکر ہے کہ اگر آپ کے کپڑے کو کچھ لگ جاتا تو اس کو

دھو کر اس میں نماز پڑھ لیتے اسکے لئے حضرت بطل میں لکھتے ہیں کہ بظاہر یہ لفظ یہاں پر غلط ہے جس کے دو قرینے ہیں ایک یہ کہ ماتیل سے معنوی ربط نہیں۔ دوسرے یہ کہ امام بیہقی نے بھی اس روایت کو ابن داسک کے نسخے سے نقل کیا ہے وہاں پر یہ لفظ شریعی فیہ مذکور نہیں میں کہتا ہوں اسی طرح یہ روایت آگے ابوداؤد کی کتاب الکاح میں آ رہی ہے وہاں بھی یہ لفظ نہیں ہے ہمارے استاذ محترم حضرت مولانا اسعد اللہ نے اپنی بذل کے حاشیہ میں اس کی ایک توجیہ فرمائی ہے وہ یہ کہ حدیث کے دونوں جملوں کا تعلق کپڑے ہی سے قرار دیا جائے بدن سے نہیں اور تکرار سے بچنے کے لئے یہ کہا جائے کہ جملہ اولیٰ میں شعار مذکور ہے اور جملہ ثانیہ میں ثوب اور ثوب سے مراد غیر شعار ہے۔ تیسرا ایک اور توجیہ بھی ہو سکتی ہے وہ یہ کہ مراد دونوں جگہ ایک ہی کپڑا ہو لیکن مقصود یہ ہے کہ ایک مرتبہ کپڑے کو دھو کر اس میں نماز پڑھ لیتے اس کے بعد پھر دوبارہ اگر اس پر کوئی چیز لگ جائے تو پھر اس کو اسی طرح دھو کر اس میں نماز پڑھ لیتے جیسا کہ یہی مضمون نسائی کی ایک روایت میں بھی ہے جس کو حضرت نے بذل میں نقل فرمایا ہے، لہذا یہ تکرار تعدد واقعات پر محمول ہے غرضیکہ ان توجیہات کی صورت میں شریعی فیہ دونوں جگہ درست ہو جائیگا قولہ ولعبدکما یہ تعبد کے وزن پر ہے عدا بعد سے ماخوذ ہے جس کے معنی تجاوز کرنے کے ہیں اور مطلب یہ ہے کہ صرف اسی جگہ کو دھوتے جہاں کچھ لگا ہو اس سے تجاوز نہ کرتے یعنی باقی کو نہ دھوتے۔

۳۔ حدیثنا عبد اللہ بن مسلمۃ۔ قولہ انہا سألنہ عن مضمون حدیث یہ ہے عمارۃ بن غراب کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ میری بھوپھی نے مجھ سے بیان کیا کہ میں نے حضرت عائشہ سے سوال کیا کہ کبھی ایسا ہوتا ہے ہم میں سے کسی کو حیض آتا ہے اور حال یہ ہے کہ اس کے اوداس کے شوہر کے لئے ایک ہی بستر ہوتا ہے تو کیا حالت حیض میں ایک جگہ لیٹ سکتے ہیں، یعنی مضاجعت مع الحائض کا سوال کیا تو اس پر حضرت عائشہ نے فرمایا کہ میں تم کو ایک مرتبہ کا واقعہ سنائوں وہ یہ کہ ایک دفعہ ایسا ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم گھر میں داخل ہوئے اور مصلیٰ یعنی نماز پڑھنے کی جوجگہ تھی اس پر تشریف لے گئے اور نماز میں مشغول ہو گئے، اور میں اپنے بستر پر لیٹی ہوئی تھی جب تک حضور نماز سے فارغ ہو کر بستر پر تشریف لائے میں سوچتی تھی، آپ کو اس وقت سردی نے ستایا تھا اس لئے آپ نے مجھ سے فرمایا کہ مجھ سے قریب ہو جاؤ میں نے عرض کیا کہ میں مانع ہوں اس پر آپ نے (میرے شک اور تردد کو ذائل کرنے کے لئے) یہ فرمایا کہ اپنی فخذین سے کپڑا بھی ہٹا لو، چنانچہ میں نے ہٹا لیا اور آپ اپنا رخسار مبارک اور سینہ میری فخذ پر رکھا اور میں بھی آپ پر کواچی طرح جھک گئی، یہاں تک کہ آپ کو گرگاہٹ مل گئی اور آپ سو گئے۔

اس حدیث سے مباشرت مانع کی یہ نوع یعنی مضاجعت ثابت ہو رہی ہے جس کے لئے معصیت نے ترجمہ منعقد کیا ہے، گو فی نفسہ یہ حدیث ضعیف ہے اس لئے کہ اسکی سند میں عبدالرحمن بن زیاد بن انعم الاخریٰ ہیں جن کی جرح و تعدیل مختلف فیہ ہے اور اسی طرح عمارہ و ام عمارہ دونوں مجہول ہیں لیکن مضاجعت مع الحائض احادیث صحیحہ سے ثابت نہ ہے بلکہ علماء نے لکھا ہے کہ اگر اتباع کی نیت سے کیجائے تو ناجور ہوگا، ویسے انواع مباشرت میں اختلاف

علماء شروع باب میں آ ہی چکا۔

حدیث محتاج تاویل ہے

۵۔ حدیثنا سعید بن عبد الجبار۔۔۔ قولہ کنت اذا حضرت نزلت عن المثال

نحی المصیبر الخ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ جب مجھے میٹھا آتا تو میں فراسش سے (جو ان کا اور حضور کا مشترک تھا) نیچے حصیر پر اتر آتی تھی۔ اور جب تک حیفص سے عبارت حاصل نہو جاتی ہم آپ کے قریب نہ جلتے۔ یہ حدیث احادیث مجھ پر اس باب کی گذشتہ احادیث کے خلاف ہے۔ لہذا اس کو یا تو ان احادیث سے منسوخ مانا جائے یا مہول اور تاویل یہ کیجائے کہ یہاں قرب سے مخصوص قرب کی نفی مراد ہے یعنی قربان باجماع۔ ویسے اس حدیث کی سند میں ایک راوی ہیں ابوالیمان اللہ کے بارے میں لکھا ہے کہ یہ مسطور ہیں۔

وہ جو انوارِ مباشرت ہم نے بیان کی تھیں اس میں ایک قول ابن عباس کا گذرا ہے کہ ان کے نزدیک مباشرت مطلقاً ممنوع ہے اس روایت سے ان کی تائید ہو سکتی ہے۔

۶۔ حدیثنا عثمان بن ابی شیبہ۔۔۔ قولہ یا مومنانی فوج حبشۃ الخ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے حیفص کے شروع میں جو اس کی شدت اور کثرت کا وقت ہوتا ہے حکم فرماتے کہ اپنی ازار کو درست کر لیں۔ اس کے بعد آپ ہم سے مباشرت یعنی مضاجعت فرماتے بعض روایات میں بجائے لفظ فوج کے لفظ خور یا ہے اور معنی دونوں کے ایک ہی ہیں۔ ابتداء زمانہ حیفص میں حیفص کی کثرت و شدت ہوتی ہے اور پھر جوں جوں دن گذرتے جاتے ہیں اس میں کمی ہوتی جاتی ہے غالباً حضرت عائشہ اس سے یہ بیان فرمانا چاہتی ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حالتِ نعش کے ساتھ مباشرت صرف آخر زمانہ حیفص ہی میں نہیں بلکہ اول زمانہ حیفص میں بھی فرمایا کرتے تھے۔

قولہ وایکرمیصلک اربہ، ارب بکسر اللام الف اور ارب بفتح التین دونوں طرح ہے اس کے معنی حاجت کے ہیں اور بعض نے لکھا ہے کہ ارب کے معنی تو حاجت کے ہیں اور ارب بالکسر کے معنی حاجت اور عضو مخصوص دونوں کے آتے ہیں۔

حضرت عائشہ فرمادی ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہم سے زمانہ حیفص میں مضاجعت فرماتے تھے اور تم میں سے کون ایسا ہے جو اپنی حاجت اور خواہش پر اتنا قابو یافتہ ہو جتنا آپ تھے۔ شراح نے حضرت عائشہ کی بیان مراد میں دو احتمال لکھے ہیں، ایک یہ کہ ان کی غرض یہ ہے کہ دوسرے لوگ اپنے کو حضور پر قیاس نہ کریں ان کو اعتیاد کرنی چاہیے، اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب قابو یافتہ ہونے کے باوجود مباشرت حالتِ نعش فرماتے تھے اور اس سے رکھتے نہ تھے تو پھر دوسروں کے لئے کیوں جائز نہ ہوگی بطریقِ اولیٰ ہوگی۔

باب فی المرأة تستحاض

ومن قال تدع الصلوة فی عدة الايام التي كانت تحيض

استحاضہ کی روایات میں مصنف کا
اہتمام اور ان روایات کا تعدد انواع

یہاں سے استحاضہ کے ابواب کی ابتداء ہو رہی ہے، حضرت امام بخاری نے
اولاً حیف سے متعلق چند ابواب و احکام ذکر کئے اس کے بعد استحاضہ کا
صرف ایک باب ذکر فرمایا لیکن امام ابو داؤد اور اسی طرح امام مسلم نے ابتداء
استحاضہ کی روایات سے کی ہے اس کے بعد جانتا چاہئے کہ استحاضہ کی روایات کو جس کثرت اور اہتمام سے امام ابو داؤد نے بیان
کیا ہے ہمارے علم میں اتنا صحاح ستہ میں سے کسی کتاب میں نہیں بیان کیا گیا، مصنف نے ہر نوع کی روایات کو الگ الگ ذکر
کر کے ہر ایک پر مستقل ترجمہ قائم کیا ہے اور ہر ترجمہ کے ذیل میں متعدد روایات اور تعلیقات لائے ہیں۔

استحاضہ کے بارے میں روایات کا اختلاف مختلف اعتبار اور مشیت سے ہے چنانچہ بعض روایات میں اعتبار تمیز نہ کو
ہے اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ ایام عادت کا اعتبار ہے، نیز بعض میں توحید غسل ہے، اور بعض میں تعدد غسل اور بعض
میں جمع میں الصلوٰۃ میں بغسل اور بعض میں غسل لکل صلوٰۃ اور بعض میں ظہرائی ظہر ہے اور بعض میں من ظہرائی ظہر نیز ان روایات
میں ایک اشکال اور خلجان کی بات یہ پائی جاتی ہے کہ ایک ہی عورت کے بارے میں بعض روایات میں ردالی العادة کا حکم
دیا گیا ہے اور بعض میں اعتبار تمیز کا، حضرت شیخ نور اللہ مقدمہ فرماتے تھے کہ ہمارے حضرت سہارنپوری فرماتے تھے کہ
استحاضہ کی روایات مختلفہ میں ہمیشہ (سمجھنے کے اعتبار سے) اشکال و خلجان رہا، یہ سمجھتے تھے کہ ابو داؤد کی شرح لکھنے پر شاید
یہ خلجاناں رفع ہو جائیں، مگر شرح پر عبور کے بعد بھی انشراح اور تسلی نہیں ہوئی میں کہتا ہوں کہ خاص طور سے اس کتاب
میں سرور وایات کے وقت بعض ابواب میں مصنف کی بعض عبارات ایسی ہیں جن کا غلط و شواہد نظر آتا ہے چنانچہ اسی باب کی
آٹھویں حدیث حدیثنا یوسف بن موسیٰ میں ایک مقام خاص طور سے قابل اشکال ہے جب ہم انشاء اللہ تعالیٰ وہاں
پہنچیں گے تو معلوم ہو جائے گا۔

استحاضہ کی تعریف اور استحاضہ کی انواع
ادقائھا المعتادة والمعینہ یعنی استحاضہ وہ خون ہے جو فرج مرأۃ
سے جاری ہوتا ہے اوقات معینہ کے علاوہ میں رحم کے قریب ایک رگ ہوتی ہے جس کا نام عاذل ہے اس سے یہ خون بہتا ہے

یعنی انہی دو مقامات اعتبار ایک مخصوص رنگ (اسود و احمر) کے خون کی حیثیت اور دوسرے (معدنہ اسفر) کو استحاضہ قرار دیا جائے۔

بخلات حیض کے کہ وہ قمر رحم سے نکلتا ہے استحضار حیض سے ماخوذ ہے جس کے معنی لغت سیلان کے ہیں، چنانچہ کہا جاتا ہے حاض الوادی جب اس میں پانی پہنچے لگے، اس کو باب استعمال میں لے گئے تاکہ انقلاب اور تغیر پر دلالت کرے جو کہ خاصہ ہے باب استعمال کا جیسے کہا جاتا ہے استحجر الطین یہاں بھی حیض میں تغیر واقع ہو کر وہ استعمال ہو گیا یا یہ استعمال میں لے جانا اس لئے ہے تاکہ مبالغہ اور کثرت پر دلالت کرے، علما نے لکھا ہے کہ حیض ہمیشہ بصیغہ معروف استعمال ہوتا ہے، کہا جاتا ہے حاض المرأة اور استعمال بصیغہ مجهول استیغنت المرأة ان میں نکتہ یہ ہے کہ اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ دم استعمال خلاف عادت اور غیر معروف چیز ہے نکاح امر مجهول منیہ، بخلات حیض کے کہ وہ معروف اور جانی پہچانی چیز ہے سب ہی عورتوں کو آتا ہے۔

استحاضہ کی روایات کو سن حیث الفقہ والمسائل سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ اولاً استحاضہ کے اقسام اور ان میں اقوال ائمہ معلوم کیے جائیں تاکہ پھر اس کی روشنی میں روایات کو سمجھنا اور ان کا انطباق سہل ہو جائے اس لئے کہ حضرات فقہاء کرام احادیث اور الفاظ کے مغز تک پہنچنے کی کوشش کرتے ہیں اور روایات کا لب لباب نکال لیتے ہیں لہذا ان ہی حضرات کے اقوال اور مذاہب کی رہنمائی میں ان روایات کو اچھی طرح سمجھا جاسکتا ہے پہلے ایک بات سنئے وہ یہ کہ حضرت شیخ نے اوپر میں معنی سے نقل کیا ہے کہ حضرت امام احمد بن حنبلؒ نے فرمایا حیض واستحاضہ کا مدار صرف تین احادیث پر ہے، حدیث فاطمہ، حدیث ام حبیبہ اور حدیث حمہ، حضرت ام حبیبہ حضرت حمہ، حضرت زینب بنت جحش جنوں آپس میں ہمیں ہیں سب کی سب بنات جحش ہیں گویا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بنات جحش نے استحاضہ کا ٹھیکہ لے رکھا تھا، رضی اللہ عنہن اجمعین۔ استحاضہ کی انواع احنفہ کے یہاں تین ہیں، التبتہ، التعداد، التیمرہ لیکن مجموعہ مذاہب ائمہ کی حیثیت سے کل انواع پانچ ہیں، حضرت شیخ نور اللہ مرقدہؒ نے اوپر سالک میں یہ جملہ انواع نہایت تہذیب و ترتیب کے ساتھ مع اختلاف ائمہ بیان فرمائی ہیں، اسی کے مطابق میں بھی اسباق میں بیان کیا کرتا ہوں۔

انواع استحاضہ کے بیان سے پہلے ایک بنیادی بات سمجھنے کی ہے وہ یہ کہ یہاں پر دو چیزیں ہیں ایک العبرة بالعادة اور ایک العبرة بالتیمیر خواہ اس طرح کہہ لیجئے اعتبار الایام اور اعتبار الانواع یعنی عورتوں کی حیض کے بارے میں خاص عادت بھی ہوتی ہے کسی کو سات روز آتا ہے اور کسی کو دس روز اور ایسی عورت کو فقہاء معتادہ سے تعبیر کرتے ہیں اور بہت سی عورتوں کو حیض کی رنگ کی پہچان ہو جاتی ہے اور وہ رنگ کے ذریعہ پہچان لیتی ہیں کہ یہ حیض ہے یا غیر حیض ایسی عورت کو تمیزہ کہا جاتا ہے، بہت سی احادیث سے حیض کا مدار ایام عادت پر ہونا معلوم ہوتا ہے اور بعض روایات سے الان دم پر، اسی لئے حضرات فقہاء کے درمیان اس مسئلہ میں اختلاف ہو گیا اور حضرات محدثین بھی الگ الگ دونوں کے باب قائم کرتے ہیں برباب میں اس کے موافق روایات ذکر کرتے ہیں، جہتہ علماء رنات اور تمیزہ دونوں ہی کو تسلیم کرتے ہیں، اور اختلاف کے یہاں تمیزہ باللون کوئی معیار ہی چیز نہیں اصل چیز ایام عادت ہے، نیز اس میں بھی

اختلاف ہے کہ عادت کا ثبوت کئے مرتبہ سے ہوتا ہے اس کی تفصیل اوپر میں مذکور ہے جو دہاں دیکھی جاسکتی ہے اب اس تمہید کے بعد آپ انواع مستحاضہ عند الاکرہ سمجھئے۔

آول میزہ غیر متعادہ یعنی وہ عورت جس کو حیض وغیر حیض کی پہچان ہو اور عادت کچھ نہ ہو اس میں اکثر ثلاثہ کے نزدیک تمیز کا اعتبار ہوگا۔ ثانی متعادہ غیر میزہ یعنی صرف عادت ہے تمیز نہیں، اس میں بالاتفاق عادت کا اعتبار ہوگا۔ مگر امام مالک اعتبار عادت کے ساتھ تین دن استظهار کے بھی قائل ہیں بشرطیکہ ایام عادت واستظهار کا مجموعہ پندرہ دن سے متجاوز نہ ہو ورنہ استظهار اسی حساب سے ہوگا لہذا اگر کسی عورت کو بارہ روز کی عادت ہو تو تین دن استظهار کے ملا کر پندرہ دن ہو جائیں گے، اور اگر کسی کو تیرہ دن کی عادت ہو تو اس کے لئے استظهار صرف دو دن کا ہوگا۔ استظهار کے معنی انتظار کے ہیں مراد احتیاط ہے۔ ثالث غیر میزہ متعادہ یعنی عادت اور تمیز دونوں ہیں، پس اگر عادت اور تمیز دونوں متفق ہوں فہا ورنہ حنفیہ اور امام احمد کے راجح قول میں عادت کا اعتبار ہوگا اور ایام عادت میں جس رنگ کا بھی خون آئے گا اس کو حیض قرار دیا جائے گا اور ایام گذرنے کے بعد جیسا بھی خون ہوگا اس کو استحاضہ کہنا ہے گا اور امام شافعی و امام مالک کے نزدیک تمیز کا اعتبار ہوگا یعنی جس خون کو اس کے رنگ کی وجہ سے حیض سمجھتی ہے اس کو حیض قرار دے اور جو اس کی پہچان میں استحاضہ ہو اس کو استحاضہ قرار دے، ایام اور زمان حیض پر مدار نہیں ہوگا۔

رابع غیر متعادہ وغیر میزہ یعنی اس کو نہ عادت ہے نہ تمیز، اس نوع رابع کی دو قسمیں ہیں مبتدئہ اور متعمرہ۔ متعمرہ کا مطلب یہ ہے کہ اس کو عادت تھی لیکن بھول گئی، مبتدئہ کے بارے میں جمہور کے تین قول ہیں، غالب حیض کا اعتبار ہوگا اقل حیض کا اعتبار ہوگا، اکثریت حیض۔ غالب حیض کا مطلب یہ ہے کہ اس عورت کے مشابہ خاندان کی جو دوسری عورتیں ہیں ان کو عام طور سے جتنے روز آتا ہے اس کا اعتبار کیا جائے یہ تو مسلک ہوا اکثر ثلاثہ کا، اور حنفیہ کے نزدیک اکثریت حیض کا اعتبار ہے اور قسم ثانی یعنی متعمرہ کے بارے میں جمہور کے یہاں تفصیل ہے جو ان کی کتابوں میں مذکور ہے، اور حنفیہ کے نزدیک متعمرہ کا حکم یہ ہے کہ وہ تحرکی کرے پس اگر اس کی تحرکی کسی شئی پر واقع ہو جائے فہا، اور اگر تحرکی میں کوئی رائے متعین نہیں ہوئی بلکہ تردد ہی رہتا ہے فتی تردیدیں حیض و طہور و دخول فی الحيض تنوذاً نکل مصلوۃ ومتی تردت بین حیض و طہور و دخول فی الطہور فقتل نکل مصلوۃ، یعنی جب عورت کو حیض واستحاضہ میں تردد ہونے کے ساتھ خیال ہو کہ میں

لے حضرت شیخ نے لکھا ہے علامہ زر قانی فرماتے ہیں اجمع عند المالک والشافعیہ یہ ہے کہ عادت کا ثبوت ایک مرتبہ سے ہوتا ہے اور ابن قدامہ نے معنی میں حنا بلہ کا مسلک یہ لکھا ہے کہ ان کے یہاں ایک مرتبہ سے عادت، بالاتفاق ثابت نہیں ہوتی، اور دوم مرتبہ سے ثبوت میں اختلاف ہے اور تین مرتبہ میں بلا اختلاف ثابت ہو جاتی ہے، اور حنفیہ میں سے طرفین کے نزدیک عادت کا ثبوت مرتبہ سے ہوتا ہے اس لئے کہ عادت عود سے مشتق ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک ایک مرتبہ سے عادت ثابت ہو جاتی ہے۔

اس وقت زمانہ حیض میں داخل ہو رہی ہوں تو اس کا حکم و ضرور لکل صلوٰۃ ہے اور جب اس کو حیض واستحاضہ کے درمیان تردد ہونے کے ساتھ یہ خیال ہو کہ اب میں زمانہ طہر میں داخل ہو رہی ہوں اور یہ انقطاع حیض کا وقت ہے تو پھر وہ غسل لکل صلوٰۃ کرے۔

استحاضہ کے اقسام واحکام جو ذکر کئے گئے ہیں اس سے آپ کو معلوم ہو گیا ہو گا کہ حنفیہ کے یہاں کسی قسم میں تمیز کا اعتبار نہیں اور جو عورت صرف معتادہ ہے اس میں بالاتفاق عادت کا اعتبار ہے، اور جو تمیز و معتادہ دونوں ہوں اس میں امام احمد ہمارے ساتھ ہیں اور امام شافعی و امام مالک ایک طرف ہیں، گویا حنا بلہ اس مسئلہ میں اقرب الی الحنفیہ ہیں اور امام مالک کے یہاں ایک اور چیز بھی ہے استقطار، اس کا بھی ان کے یہاں اعتبار ہے اور نیز یہ بھی معلوم ہو گیا کہ بعض الوازع مستقرہ میں حنفیہ کے یہاں بھی غسل لکل صلوٰۃ ہے۔

حکم استحاضہ اور اقل مدت حیض و اکثر میں اختلاف کمرہ | جانتا چاہئے کہ استحاضہ کا حکم احمد اربعہ کے نزدیک عند انقطاع الحيض یہ الگ بات ہے کہ انقطاع حیض کا پتہ شافعی کے یہاں الوازع اور ایام دونوں سے ہو سکتا ہے اور چاہے یہاں صرف ایام سے ہو اور اس کے بعد پھر پورے ماہ میں غسل نہیں بلکہ وضو ہے امام شافعی کے نزدیک لکل مکتوبہ اور حنفیہ و حنا بلہ کے نزدیک نو وقت کل صلوٰۃ (حضرت شیخ اذہب میں لکھتے ہیں بعض شراح کوہم ہوا انھوں نے اس مسئلہ میں امام احمد کو امام شافعی کے ساتھ کر دیا ہے یہ صحیح نہیں ہے) اور امام مالک کے نزدیک وضو مطلقا واجب ہی نہیں بلکہ مستحب ہے کیونکہ استحاضہ ان کے نزدیک ناقض نہیں جیسا کہ فواقض وضو کے بیان میں گذر چکا۔

نیز جانتا چاہئے کہ حیض کی اقل مدت و اکثر مدت میں اختلاف ہے حنفیہ کے نزدیک اقل مدت تین دن تین رات ہے اور اکثر مدت مشرۃ ایام امام شافعی و امام احمد کے نزدیک اقل حیض یوم و لیلة اور اکثر مدت پندرہ یا سترہ روز ہے، اور امام مالک کے نزدیک لا حد لا قلة اور اکثر مدت سترہ یا اسیارہ دن ہیں، لیکن امام ترمذی نے نماز ثلاث تینوں کا مسلک ایک ہی لکھا ہے اقل یوم و لیلة و اکثرہ خمسۃ عشر یوما۔

احناف کے نزدیک عدم اعتبار تمیز کا منشا | اس کے بعد جانتا چاہئے کہ حنفیہ نے الوازع کو معیار نہیں ٹھہرایا جس کی متعدد وجوہ ہیں جو مشہور ہیں اور بذل میں بھی مذکور ہیں، اصل وجہ یہ ہے کہ تمیز کے بارے میں جو روایات مرتجح ہیں وہ صحیح نہیں بلکہ مشکوک فیہ ہیں اور جو صحیح ہیں وہ مرتجح نہیں، چنانچہ لون کے بارے میں جو روایت مرتجح ہے وہ اس باب سے اگلے باب میں بروایت عائشہ آرہی ہے جس کے لفظ یہ ہیں (اذا كان دم الحيضة فانه دم اسود يعرف به حدیث ابو داؤد اور نسائی دونوں میں ایک ہی سند سے مروی ہے اور دونوں ہی نے اس پر کلام کیا ہے جو اس جگہ پہنچ کر آئے گا اس کو آپ الغیض السائی میں بھی دیکھ سکتے ہیں، اور یہ جو ہم نے کہا کہ جو روایات صحیح ہیں وہ

مرتج نہیں اس کی تشریح یہ ہے کہ بہت سی روایات صحیح کے اندر وارد ہے فاذا اقبلت العیضة فخذی الفستوة واذا ادرت فاعتسلی جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ یہ اقبال وادبار کی روایات تمیز پر محمول ہیں اور وہ مطلب ان روایات کا یہ لیتے ہیں کہ جب مخصوص رنگ کا خون آنے لگے تو نماز چھوڑ دے اور جب وہ خاص رنگ کا خون چلا جائے اور دوسرے رنگ کا آنے لگے تو نماز شروع کر دے گویا یہ آنا اور جانا ان کے یہاں لون کے اعتبار سے ہے ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ احادیث اس معنی میں مرتج نہیں کیا یہ آنا اور جانا ایام کے اعتبار سے نہیں ہو سکتا جبکہ ایام کا ذکر روایات صحیحہ میں موجود ہے لہذا احناف کی رائے یہ ہے کہ ایام کی روایات تو اپنے معنی میں مرتج ہیں ہی اقبال وادبار کی روایات بھی اسی پر محمول ہیں لہذا اقبلت وادرت کے معنی یہ ہوں گے کہ جب آئے حیض یعنی اس کے ایام اور تاریخیں اور گذر جائیں اس کے ایام و تاریخیں، ہمارے علماء نے یہ بھی لکھا ہے کہ اول تو لون کا ثبوت روایت ضعیف ہے دوسرے روایت و عقلاً بھی اس لئے کہ لون میں اختلافات بسا اوقات اختلاف اغذیہ و اختلاف مزاج کی وجہ سے بھی ہوتا ہے کہ کسی عورت کا مزاج عار اور کسی کا بار اور کسی کا معتدل ہوتا ہے لہذا ان کو معیار قرار دینا کوئی مضبوط بات نہیں۔

ان ابتدائی مباحث کے جاننے کے بعد آپ سمجھئے کہ مصنف نے استعمالہ کے سلسلہ میں یہ پہلا باب جو قائم کیا ہے یہ عادت اور عیبرۃ بالایام پر ہے اور تمیز کے بارے میں ترجمۃ الباب اس کے بعد آ رہا ہے جس کو مصنف نے اقبال حیض وادبار سے تعبیر کیا ہے۔

یہ باب کافی طویل ہے اس میں مصنف نے تقریباً آٹھ روایتیں اور متعدد تعلیقات ذکر فرمائی ہیں، باب کے شروع میں مصنف نے ام سلمہ کی حدیث متعدد طرق سے بیان کیا ہے، اکثر طرق کا مدار نافع پر ہے اور پھر نافع سے روایت کرنے والے ان کے مختلف تلامذہ ہیں، چنانچہ سب سے پہلی سند میں ان سے روایت کرنے والے تالک ہیں اور دوسری میں لیث اور میری میں عبید اللہ اور چوتھی میں قحطریہ جو برہ۔ اس کے بعد مصنف نے ایک اور طریق ذکر کیا جس میں نافع کے بھائی ایوب مذکور ہیں گویا ایوب نافع کے عدیل ہوئے جس طرح نافع اس حدیث کو سلیمان بن یسار سے روایت کرتے ہیں اسی طرح ایوب بھی ان سے راوی ہیں، اس حدیث ام سلمہ کا مضمون یہ ہے کہ وہ فرماتی ہیں کہ ایک عورت کو حضور کے زمانہ میں کثرت سے خون آتا تھا اس کے بارے میں میں نے حضور سے مسئلہ دریافت کیا اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اس عورت کو چاہئے کہ اپنے حیض کے ایام اور ان کی تاریخوں کو شمار کرے استعمالہ میں مبتلا ہونے سے پہلے جتنے روز اس کو حیض کی عادت تھی اتنے روز اپنے آپ کو حائلہ قرار دے اور نماز چھوڑے رکھے، اور جب وہ ایام گذر جائیں تو غسل کر کے نماز شروع کر دے، اس مرآۃ کی تعین نافع کے طریق سے کسی روایت میں نہیں ہے البتہ ایوب کے طریق میں بعض رواۃ نے اس مرآۃ کی تعین فاطمہ بنت ابی معیش کے ساتھ کی ہے چنانچہ مصنف فرماتے ہیں قال ابو داؤد وروی عنی المرأۃ التي كانت استحيضت حماد بن زید عن (ایوب الخ)۔

خاصہ کا۔ جانتا چاہئے کہ امام ترمذیؒ اور امام بیہقیؒ کی رائے یہ ہے کہ فاطمہ میزہ تھیں اور ام سلمہؓ کی اس روایت میں جو بطریق ایوب ہے اس عورت کی تعیین فاطمہ بنت ابی معیش کے ساتھ کی گئی جس کا مطلب یہ ہوا کہ فاطمہ مدت تادمہ تھیں اسی لئے ان کو ردالی العادۃ کا حکم دیا گیا اور یہ بات امام بیہقیؒ کی رائے کے خلاف ہے اسی لئے انھوں نے ام سلمہؓ کی اس حدیث کو مرجوح قرار دیا ہے اور یہ کہا ہے کہ فاطمہ کے سلسلہ میں حضرت عائشہؓ کی حدیث بطریق ہشام بن مردہ من ابیر زیادہ صحیح ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ فاطمہ میزہ تھیں، اور ام سلمہؓ نے جس عورت کے بارے میں سوال کیا تھا وہ فاطمہ کے علاوہ کوئی اور ہوں گی اور پھر آگے چل کر لکھتے ہیں کہ اگر حدیث ام سلمہؓ کو فاطمہ کے سلسلہ میں صحیح اور ثابت مان لیا جائے تو پھر یوں کہا جائے گا کہ ہو سکتا ہے فاطمہ کی مختلف زمانوں میں دو حالتیں ہوں ایک تمیز کی دوسرے عدم تمیز کی، تمیز کے زمانہ میں ان کو اس کے مطابق حکم دیا گیا، اور عدم تمیز کے زمانہ میں ردالی العادۃ کا (کذا فی البذل) میں کہتا ہوں امام بیہقیؒ حضرت عائشہؓ کی جس حدیث کو اصح قرار دے رہے ہیں جس سے فاطمہ کا میزہ ہونا معلوم ہوتا ہے وہ آئندہ باب کی پہلی ہی حدیث ہے اس کو دیکھ لیا جائے گا۔

۶۔ حدثنا قنیب بن سعید۔۔۔ قولہ عن عائشہ انھا قالت ان ام حبیبہ سألت الخ اس سے پہلے روایت جس کو مصنف نے متعدد طرق سے ذکر کیا وہ ام سلمہؓ کی تھی، فاطمہ بنت ابی معیش کے بارے میں، اور یہ حدیث حضرت عائشہؓ کی ہے، ام حبیبہ بنت جحش کے بارے میں، جو عبدالرحمن بن عوفؓ کی زوجہ ہیں جیسا کہ صحیح مسلم اور نسائی کی روایت میں صرح ہے۔

موطأ کی روایت میں ایک ہم اور اس کی تحقیق اور یہ جو ابو داؤد و مسلم وغیرہ کی روایت میں ہے یہی صحیح ہے بخلاف موطأ امام مالک کے کہ اس میں اس روایت میں بجائے ام حبیبہ کے زینب بنت جحش مذکور ہے وہ صحیح نہیں دوسرا تمام کتب کی روایات کے خلاف ہے، نیز تحت عبدالرحمن بن عوف جو خود موطأ کی روایت میں بھی موجود ہے وہ زینب پر صادق نہیں آتا بلکہ وہ ام حبیبہ ہی ہیں چنانچہ شراح موطأ نے موطأ کی اس روایت کو وہم قرار دیا ہے اور یہاں ایک لطیفہ کی بات یہ ہے کہ بعض شراح موطأ نے موطأ کی روایت کو وہم سے بچانے کے لئے یہ تاویل کی کہ جملہ بنات جحش کو زینب کہا جاتا ہے تو گویا ان کا مطلب یہ ہوا کہ موطأ کی روایت میں زینب بنت جحش کا مصداق ام حبیبہ ہی ہے۔

نیز واضح رہے کہ زینب بنت جحش لو ام المؤمنین ہیں جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے نکاح میں آنے سے پہلے زینب بنت جحش

۷۔ آپ کو یاد ہو گا کہ ہم نے شروع میں تمہیدی مضمون میں بیان کیا تھا کہ استقامت کی بعض روایات میں ایک اشکال یہ بھی ہوتا ہے کہ ایک ہی عورت کے بارے میں دو مختلف روایتیں آجاتی ہیں کسی میں ردالی العادۃ کا حکم ہوتا ہے اور کسی میں تمیز کا یہ اسی کی ایک مثال دیتی ہے۔

کے نکاح میں تھیں جیسا کہ مشہور ہے، اور وہ ام حبیبہ جو ام المومنین ہیں وہ بنت محسن نہیں بلکہ بنت ابی سفیان ہیں، قولہ قتالت عائشہ فرأیت منکھا ملان وما یعنی ام حبیبہ جسے برتن میں پانی بھر کر علافا اس میں بیٹھا کرتی تھیں چونکہ مستحاضہ تھیں اس لئے خون کی رنگت کی وجہ سے وہ برتن ایسا معلوم ہوتا تھا کہ خون میں لبریز ہے، آگے اس روایت میں یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو عبرۃ بالایام کا حکم فرمایا یعنی صرف ایام مادت میں اپنے آپ کو حائضہ سمجھیں اس کے بعد ظاہر ہے اس حدیث کی ترجمۃ الباب سے مطابقت بالکل ظاہر ہے کیونکہ ترجمۃ الباب بھی عبرۃ بالایام ہی کے بارے میں ہے۔

قال ابو داؤد ورواہ قتیبہ بن شیبہ عن ابن جعفر بن ربيعة فی انہما الذی اسما جملہ کے صحیح معنی یہ ہیں کہ مصنف فرماتے ہیں کہ اس حدیث کو میرے استاد قتیبہ بن ربيعة نے جعفر بن ربيعة کی حدیث کے سلسلہ اور اس کے اثنار میں ذکر کیا آخر میں گو، اضعاف اور تضاعیف کا استعمال اثنار اور درمیان کے معنی میں آتا ہے، مصنف دراصل یہ کہنا چاہ رہے ہیں کہ اوپر مسند میں ابو جعفر نے کو، میں نے اسے مراد جعفر بن ربيعة میں اور قرینہ اس کا یہ بیان کیا کہ میرے استاد قتیبہ نے اس حدیث کو جعفر بن ربيعة کی احادیث کے اثنار میں ذکر کیا ہے جس سے معلوم ہوا کہ یہ جعفر جعفر بن ربيعة ہیں ایک ہی نام کے بہت سے راوی ہوتے ہیں، نسب سے تعین ہو جاتی ہے۔

دوسرے معنی اس کے جو غلط ہیں وہ یہ کہ بعض شراح نے یہ سمجھا کہ یکن تیسین سے ماضی کا صیغہ ہے اور اس کے بعد جو لفظ اضعاف ہے اس کو انھوں نے باب افعال کا مصدر بمعنی تضعیف قرار دیا اور حاضن معنی یہ بیان کئے کہ مصنف کہتے ہیں میرے استاد قتیبہ نے جعفر بن ربيعة کی حدیث کا ضعیف ہونا بیان کیا، غلط فہمی کی وجہ سے یہ ہوئی کہ لفظ اضعاف ان بعض شراح کی سمجھ میں نہیں آیا کہ کیا ہے؟ حالانکہ اضعاف بفتح الالف اور تضاعیف دونوں کا استعمال مصنفین کے یہاں رائج ہے جس کو وہ اثنار اور درمیان کے معنی میں استعمال کرتے ہیں۔

۸ - حدثنا ابو سعید بن موسی - قولہ حدثنی فاطمہ بنت ابی جیش انہا اموت اسماء العروہ کہتے ہیں کہ مجھ سے فاطمہ نے بیان کیا کہ انھوں نے حضرت اسماء سے عرض کیا کہ میرے لئے حضور سے مسئلہ دریافت کریں، آگے شک راوی ہے وہ یہ کہ عروہ کہتے ہیں کہ یا اسماء نے مجھ سے بیان کیا کہ ان سے فاطمہ نے کہا تھا کہ حضور سے میرے لئے مسئلہ دریافت کرو، جانتا چاہئے کہ اس حدیث کے راوی زہری ہیں اور ان کی یہ روایت فاطمہ کے قصہ میں ہے اور آگے چل کر اس میں یہی مضمون ہے کہ حضور نے ان کو عبرۃ بالایام کا حکم فرمایا۔

قال ابو داؤد ورواہ قتادہ عن عروہ الذی فیہ
مصنف کی غرض اور اس مقام کی صحیح تحقیق
منسوب کا مرتب یہاں عبارت میں درج ہے تو کہیں مذکور نہیں ہے
پس یہ کہا جائے گا کہ یہ ضمیر راجع ہے مایدل علی الترجہ کی طرف، دراصل ہر مصنف ہر باب کے تحت میں وہی حدیث لاتا ہے

جو ترجمہ الباب پر دال ہو۔ لہذا یہاں اس میں کام جمع وہ حدیث مستحاضہ ہوگی جو ترجمہ الباب یعنی ایام عادت پر دلالت کرے اس تعلیق میں مصنف نے قتادہ کی روایت کو ذکر کیا ہے جو ام حبیبہ کے سلسلہ میں ہے، دراصل یہ قتادہ مقابل ہیں زہری کے زہری کی ایک روایت تو اوپر آچکی ہے جو فاطمہ کے سلسلہ میں تھی، زہری کی ایک دوسری بھی روایت ہے جو ان ہی ام حبیبہ کے قصہ میں ہے اس میں بھی ایام عادت مذکور ہے جس کا بیان آگے آ رہا ہے تو اب زہری کی دو روایتیں ہوئیں ایک وہ جو اوپر گزری فاطمہ کے قصے میں دوسری وہ جو ام حبیبہ کے قصہ میں وارد ہے قتادہ کی طرح۔

قال ابو داؤد وزاد ابن عیینہ فی حدیث الزہری عن عمروة عن عائشة قالت ان ام حبیبہ کانت تفتحا خزانہ ۱۰
یہ مقام مشکل اور میں خزانہ الاقدام ہے، غور سے سنئے! اولاً یہ سمجھ لیجئے کہ قتادہ اور زہری دونوں ایک طبقہ کے ہیں ان دونوں کی روایت کا تقابل ہو رہا ہے مصنف کی رائے یہ ہے کہ قتادہ کی روایت جو ام حبیبہ کے سلسلہ میں ہے جو ابھی اوپر گزری، اس میں تو ذکر ایام صحیح ہے اور زہری کی روایت جو ام حبیبہ کے سلسلہ میں ہے اس میں ذکر ایام صحیح نہیں، لیکن زہری کے شاگردوں میں سے ابن عیینہ نے یہ غلطی کی کہ انھوں نے زہری سے ام حبیبہ کے سلسلہ میں ایام عادت کو ذکر کر دیا حالانکہ یہ صحیح نہیں چنانچہ ابن عیینہ کے علاوہ زہری کے جو دوسرے تلامذہ ہیں ان میں سے کسی نے اس روایت میں ایام عادت کو ذکر نہیں کیا۔ جانتا چاہئے کہ زہری کی روایت جو ام حبیبہ کے بارے میں ہے اس میں مصنف کے نزدیک زہری کے دو شاگردوں سے غلطی ہوئی، ایک ابن عیینہ سے جس کو مصنف نے یہاں ذکر کر دیا ہے۔

اور دوسرے او زاعمی سے جس کو مصنف آئندہ باب میں ذکر کریں گے۔ چنانچہ مصنف اس باب میں فرماتے ہیں قال ابو داؤد
زاد الاوزاعی فی هذا الحدیث عن الزہری عن عمروة وعمرة عن عائشة قالت استحضت ام حبیبہ بنت جحش
فامرھا اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا اقبلت الحيضة فمدی الصلوة فانما ادبرت فاغتسلی وصلی مصنف کے بیان کے مطابق او زاعمی نے یہ غلطی کی کہ اس روایت میں اقبال و ادبار کو ذکر کر دیا، اور یہ پہلے آ رہی چکا کہ اقبال ادبار محمد ثین کے یہاں تمیز پر محمول ہے تو اب زہری کی روایت جو ام حبیبہ کے سلسلہ میں ہے اس میں دو غلطیاں ہوئیں ایک ابن عیینہ کی طرف سے کہ انھوں نے اس روایت میں ایام عادت کو ذکر کر دیا، دوسری او زاعمی سے کہ انھوں نے اس روایت میں اقبال و ادبار

۱۱ غرض المصنف ان الروایۃ الصیحة من روایات الزہری التي فی قصۃ ام حبیبہ لیس فیہا ذکر الایام ومن ذکر ہا فیہ نقد و ہم، نعم
ذکر الایام فی حدیث الزہری الذی ہو فی قصۃ فاطمہ صحیح کما تقدم فی روایۃ سہیل عن الزہری، والمصنف من روایۃ الزہری فی قصۃ
ام حبیبہ ما ساق فی عند المصنف فی الباب الاخری.

۱۲ واما روایۃ قتادہ (مقابل الزہری) فی قصۃ ام حبیبہ فقد وقع فیہا ذکر الایام فلیس الغرض لئلا ذکر الایام فی قصۃ ام حبیبہ رأیاً بل فی روایۃ الزہری فی
قصۃہا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم، علیٰ ہذا الغرض لا یرد شیء من الایراد المذکور فی البذل وغیرہ من الشرح، فکل ما المصنف مضبوطاً محفوظاً من التوہم او الخبط ان شاء اللہ تعالیٰ

کو ذکر کیا گیا ابن عیینہ کی بیان کردہ روایت کے مطابق ام حبیبہ مقدادہ بنو نسیہ جن کو عبرۃ بالایام کا حکم دیا گیا، اور انور امی کی روایت کے مطابق علی ام غلام المحدثین ان کو ہمیزہ قرار دیا گیا۔

اصحیح من روایت الزہری فی قصۃ ام حبیبہ عند المصنف | اب سوال یہ ہے کہ پھر اس روایت میں صحیح عند المصنف کیا ہے؟ جواب یہ ہے کہ مصنف کے نزدیک اس

روایت میں صرف اتنا ثابت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ام حبیبہ کے بارے میں فرمایا ان ہذا لیست بالحبیضۃ و لیکن ہذا عروق ناغشی و صلی، نہ اس میں ذکر آیا ہے نہ ذکر اقبال و ادبار جیسا کہ اگلے باب میں حدیث ابن ابی عقیل والی روایت میں آرہا ہے وہیں نہ معلوم ہوتا ہے کہ مصنف کے نزدیک صحیح کیا ہے اس مقام کو اچھی طرح سمجھ لیا جائے اس کی تشریح جس طرح میں نے کی ہے اس طرح مجھے کہیں اور نہیں ملی ہے۔

نیز جانتے چاہئے کہ صحیح مسلم میں بھی ام حبیبہ سے متعلق یہ حدیث متعدد طرق سے مروی ہے ان میں سے بعض میں نومرت اتنے ہی الفاظ مذکور ہیں جو ابھی ہم نے بیان کئے، اور بعض طرق میں امکانی قدم ماکانت تجبست حیفتک بھی وارد ہے قال ابوداؤد ہذا وہو من ابن عیینہ لیس ہذا فی حدیث الحفاظ عن الزہری اس وہم کی تشریح ہمارے یہاں اوپر آچکی ہے۔

قولہ الامام ذکریہ بن ابی صالح مصنف یہ کہہ رہے ہیں کہ زہری کی روایت میں صحیح وہ ہے جس کو سہیل بن ابی صالح نے ذکر کیا، سہیل بن ابی صالح کی روایت وہی ہے جو اوپر متن میں مذکور ہے، شراح کو جن میں حضرت اقدس سہیل بن ابی صالح صاحب سہیل بھی ہیں یہاں پر یہ اشکال ہو رہا ہے کہ سہیل بن ابی صالح کی روایت تو فاطمہ بنت ابی عیسیٰ کے قصہ میں ہے، اور گفتگو یہاں اس روایت کے بارے میں ہو رہی ہے جو ام حبیبہ کے قصہ میں ہے تو پھر اسکا حوالہ دینا کیسے صحیح ہے اور دوسرا اشکال شراح کو یہاں مصنف کے کلام پر یہ ہو رہا ہے کہ ابن عیینہ نے جو زیادتی ذکر کی ہے اس کا مضمون اور سہیل بن ابی صالح کی روایت کا مضمون دونوں ایک ہی ہیں، دونوں میں عادت اور ایام کا ذکر ہے پھر ایک کو صحیح قرار دینا اور ایک کو وہم، اس کا کیا مطلب؟ ہم نے مصنف کے کلام کی جو تشریح کی ہے اس کو سمجھنے کے بعد ان میں سے کوئی سا بھی اشکال وارد

ملے حضرت نے تو بذل میں اشکال فرما کر چھوڑ دیا لیکن صاحب سہیل نے اس کے جواب کی کوشش کی ہے انہوں نے لکھا کہ اگرچہ دونوں کے لفظوں کا مفہوم ایک ہی ہے لیکن بہر حال لفظوں میں فرق ہے اور حضرات محدثین لفظوں کے فرق کو بھی بڑے اہتمام سے بیان کرتے ہیں لیکن میں کہتا ہوں یہ بات گویا صحیح ہے کہ حضرات محدثین لفظی فرق کو بھی بیان کرتے ہیں مگر معنی لفظی فرق کو وہم سے تعبیر نہیں کرتے، نیز مصنف نے یہاں پر کہا ہے زاد ابن عیینہ جس سے معلوم ہو رہا ہے کہ انہوں نے مضمون حدیث میں اضافہ کیا ہے، ہمارے خیال میں یہاں شراح فرض مصنف ہی کو نہیں سمجھے، وکوترون الاول للآخر، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

نہیں ہوتا، مصنف یہی تو کہہ رہے ہیں کہ نہ ہری کی روایت جو ام حبیبہ کے بارے میں ہے ایسی ذکر ایام غلط ہے، ہاں نہ ہری کی وہ روایت جس کو ہسیل بن ابی صالح نے ذکر کیا ہے جو غلط ہے قصہ میں ہے اس میں ذکر ایام صحیح ہے، مصنف کی بات بالکل واضح ہے، بحمد اللہ اس میں کوئی تردد کی بات نہیں، صاحب ہسیل نے اس اشکال ثانی کا جو جواب دیا ہے اور مصنف کی جو غرض بیان کی ہے احقر کو اس سے اتفاق نہیں۔

نیز حضرت نے بذل میں مصنف کے کلام پر ایک اور اشکال فرمایا ہے، وہ یہ کہ مصنف صحر کے ساتھ فرما رہے ہیں کہ اس زیادتی کو مرت ابن عیینہ نے ذکر کیا، مصنف کا یہ دعوے قہر نسیم نہیں بلکہ اس زیادتی کو ادراعی نے بھی ذکر کیا ہے جس کو خود مصنف نے بھی آگے چل کر بیان کیا ہے لیکن ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ ان دونوں زیادتیوں میں فرق ہے اور اس فسرق بین المعینین کا اعتراف خود حضرت نے بھی آگے چل کر جہاں یہ مضمون آ رہا ہے فرمایا ہے لہذا کوئی غلجہان کی بات نہیں رہی قولہ وقد روى الحميدى هذا الحديث عن ابن عيينة لعبد بن كوفيه تدعى الصلوة اياماً اخرتها مصنف کے نزدیک چونکہ ابن عیینہ کی روایت وہم ہے اس سے اس وہم ہونے کی تائید فرما رہے ہیں وہ اس طور پر کہ خود ابن عیینہ کا حال یہ ہے کہ کبھی وہ اس زیادتی کو ذکر کرتے ہیں اور کبھی نہیں، چنانچہ حمیدی کی روایت جو ابن عیینہ سے ہے اس میں یہ زیادتی نہیں پائی جاتی۔

قولہ وروى حمير بن عمار قال عبد الرحمن بن القاسم قال - وروى ابو بشر شعيب بن ابى وحشية - وروى شريك عن ابى القحطان عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان المستحاضة تدعى الصلوة اياماً اخرتها وروى اذلاء بن المسیب الخ یہ پانچ تعلیقات ہیں اور سب میں استفاضہ کے لئے ایام عادت کے اعتبار کا حکم دیا گیا ہے ان سب کو ذکر کرنے سے مصنف کی غرض یہ ہے کہ مصنف کے ابن عیینہ کی روایت میں ذکر ایام کو وہم قرار دینے سے کسی کو یہ شبہ نہ ہو کہ

اے آپ کو یاد ہو گا کہ باب کی پہلی حدیث یعنی حدیث ام سلمہ کے ذیل میں ہم یہ بتا چکے ہیں کہ امام نسیمی کی رائے یہ ہے کہ فاطمہ بنت ابی شیش حمیرہ ہیں نہ کہ معقارہ (البتہ ام حبیبہ معقارہ ہیں) اسی لئے جس حدیث سے فاطمہ کا معقارہ ہونا معلوم ہوتا ہے، امام نسیمی یا تو اس کو ضعیف قرار دیتے ہیں یا تاویل کرتے ہیں چنانچہ ہسیل بن ابی صالح کی روایت جس کا امام ابوداؤد نے حوالہ دیا ہے اور درست کہ ہے، اس سے چونکہ فاطمہ کا معقارہ ہونا ظاہر ہوتا ہے اس لئے امام نسیمی نے اس کو بھی وہم قرار دیا ہے لیکن یہ کیا ضروری ہے کہ جو تحقیق نسیمی کی جو وہی مصنف کی بھی ہو ۱۲۔

کہ مصنف کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ حمیدی کی روایت ابن عیینہ سے ام حبیبہ بنت جحش کے قصہ میں ہے لیکن سنن نسیمی دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے جیسا کہ بذل میں ہے کہ حمیدی کی روایت فاطمہ بنت ابی جیش کے قصہ میں ہے لیکن مصنف غلام بجائے خود امام اور محبت ہیں اس لئے ہو سکتا ہے حمیدی کی روایت ام حبیبہ کے قصہ میں بھی ہو، واللہ تعالیٰ اعلم۔

مصنف مستحاضہ کے لئے ایام عادت کا اعتبار کرنے کے قائل نہیں ہیں اس لئے کہ یہ حکم فی نفسہ متعدد روایات سے ثابت ہے اور ابن عیینہ کی روایت میں ذکر ایام کو وہم قرار دینا ایک مخصوص روایت کے اعتبار سے ہے۔
 فوائد وردی سعید بن جبیر اور یحییٰ بن سعید بن مسعود نے متعدد صحابہ حضرت علیؓ حضرت ابن عباسؓ حضرت عائشہؓ رضی اللہ عنہا سے تابعین حسن بصری سعید بن السیب عطاء بن یساف ابراہیم نخعی سالم اور قاسم کے متعلق نقل کیا ہے کہ یہ سب حضرات بھی عہرۃ بالایام کے قائل ہیں۔

کیا اثبات المومنین میں سے کوئی مستحاضہ تھیں؟ مصنفؒ نے اوپر جو تعلیقات بیان کی ہیں ان میں یہ سودہ بنت زمعمام المومنین رضی اللہ تعالیٰ عنہا ہیں اس روایت سے معلوم ہوا کہ بعض ازواج مطہرات مستحاضہ ہوتی ہیں اور یہی صحیح ہے لیکن ابن الجوزیؒ نے اثبات المومنین کے استحاضہ کے ثبوت کا انکار کیا ہے حضرت شیخ ابو جزیں لکھتے ہیں کہ ابن الجوزی نے جواز ازواج مطہرات کے استحاضہ کی مطلقاً نفی کی ہے یہ ان کی روایات مجھ سے غفلت ہے جس کی حافظ ابن حجرؒ اور علامہ عینیؒ نے تصریح کی ہے آپ کی ازواج میں سے زینب بنت جحش کا مستحاضہ ہونا بھی بعض روایات میں آتا ہے خود مصنفؒ نے بھی اگلے باب میں بروایت عائشہؓ اس کو ذکر کیا ہے لیکن حضرت زینب کے استحاضہ دالی روایت کا ثبوت محدثین کے یہاں متنازع فیہ ہے بعض محدثین اس کو ثابت مانتے ہیں اور بعض نہیں دراصل زینب بنت جحش کے استحاضہ کی روایت مؤطا مالک میں بھی ہے اور حضرت شیخ نے ابو جزیں اس پر تفصیلی کلام فرمایا ہے ابن حجرؒ علامہ سیوطیؒ اور ابن رسلان شارح البوداؤد اس روایت کے ثبوت کے منکر ہیں اور حافظ ابن عبد البر اس کے ثبوت کے قائل ہیں حافظ ابن حجرؒ کا میلان بھی اسی طرف ہے وہ فرماتے ہیں کہ اس سلسلہ کی روایات کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ام حبیبہ بنت جحش تو مستقل مرض استحاضہ میں مبتلا تھیں اور ان کی بہن زینب بنت جحش ام المومنین کو کبھی کبھی آتا تھا حنا منہ کا دہنا چاہئے کہ بنات جحش میں سے تین کا استحاضہ کی روایات حدیث میں ذکر آتا ہے ام حبیبہ بنت جحش زینب بنت جحش سیوطیؒ فرماتے ہیں بعض علماء کی رائے ہے بنات جحش کبھی مستحاضہ تھیں اور بعض کہتے ہیں زینب کے علاوہ باقی دو کا استحاضہ ہونا ثابت ہے اور ایک قول یہ ہے کہ صرف ام حبیبہ کا استحاضہ ہونا ثابت ہے اس سے معلوم ہوا کہ ام حبیبہ کا استحاضہ ہونا متفق علیہ ہے چنانچہ آگے روایت میں آ رہا ہے انہا استنبوحت سبع سنین۔

باب من قال اذا قبلت الحيضة قد ع الصلوة

یہاں پر اختلاف نسخ ہے بذل الجہود کے نسخ میں یہ ترجمہ یہاں نہیں ہے بلکہ دو حدیثوں کے بعد آرہا ہے اس

باب کی شروع کی دو حدیثیں حدیثنا احمد بن یونس الخاور حدیثنا القعنبنی الخ ترجمہ سابقہ کے تحت میں ہیں لیکن یہ نسخہ جس کو ہم نے اختیار کیا ہے وہ زیادہ صحیح ہے، ہذل کے نسخہ کے اعتبار سے اشکال ہو جائے گا اس لئے کہ ان دونوں حدیثوں میں ایام کا ذکر نہیں ہے بلکہ اقبال و ادبار مذکور ہے اس کے بعد سمجھئے:

اب تو آپ اچھی طرح واقف ہو چکے ہیں کہ عادت اور تمیز دو مختلف چیزیں ہیں ترجمہ سابقہ عادت سے متعلق تھا اور یہ ترجمہ تمیز سے متعلق ہے، کیونکہ حضرات محدثین اقبال و ادبار والی روایات کو تمیز یعنی معرفت لون پر محمول کرتے ہیں، لیکن یہاں یہ کہنا پڑے گا کہ مصنف کی مراد اس ترجمہ ثانیہ سے صرف تمیز نہیں بلکہ مطلق حیض کا آنا مراد ہے خواہ وہ ایام عادت کے اعتبار سے ہو یا الاوان کے اعتبار سے اس لئے کہ مصنف نے اس باب میں دونوں طرح روایات ذکر فرمائی ہیں، لہذا ترجمہ کو عام رکھنا ہی مناسب ہوگا۔

۱۔ حدیثنا احمد بن یونس - قوله هشام بن عروة عن عروة عن عائشة قالت ان فاطمة بنت ابی حنیسہ الخ حضرت عائشہ کی یہ حدیث فاطمہ کے قصہ میں اسی طریق سے بخاری اور مسلم میں بھی ہے جس میں اقبال و ادبار مذکور ہے جو محدثین کے یہاں تمیز پر محمول ہوتا ہے، لہذا اس متفق علیہ روایت سے معلوم ہوا کہ فاطمہ ممیزہ تھیں، فاطمہ کے بارے میں یہی رائے امام نسفی و ترمذی کی بھی ہے جس کا ذکر ہمارے یہاں پہلے بھی آچکا ہے۔

۲۔ حدیثنا القعنبنی - قوله فاذا ذهب قدرها الخ اس حدیث میں یہ ہے کہ جب اقبال حیض ہو تو عورت نماز ترک کر دے اور جب اس کی مقدار گزر جائے تو غسل کر کے نماز شروع کر دے، ایک بات سمجھئے آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ اقبال کی روایات محدثین لون دم پر محمول کرتے ہیں اور حنفیہ ایام عادت پر، اس حدیث میں ذکر اقبال کے بعد فرمایا جابر ہمارے فاذا ذهب قدرها یہ قرینہ ہے اس بات کا کہ اقبال حیض یا عتبار ایام عادت کے مراد ہے نہ کہ باعتبار الاوان کے اس لئے کہ لون مقدار کے قبیل سے نہیں بلکہ کیف کے قبیل سے ہے سبحان اللہ کیا خوب رہا، افادہ: شیخ فی الادجز۔

۳۔ حدیثنا ابن ابی عقیل و محدثنا ابن سلیمہ المصنیان، زہری کی وہ روایت جوام حبیب کے سلسلہ میں ہے جو عند المصنف صحیح ہے اور جس کا حوالہ ہمارے یہاں اس سے پہلے آچکا وہ یہ حدیث ہے جس کو مصنف یہاں ذکر کر رہے ہیں اس کے الفاظ آپ خود دیکھ لیجئے وہ صرف یہ ہیں ان هذه لیست بالحیضه ولكن هذا عرق فاعتسلی و صلی اس میں نہ ذکر ایام ہے نہ ذکر اقبال و ادبار خوب سمجھ لیجئے۔

ابن ابی عقیل راوی کی تحقیق | اس کے بعد آپ سند کے بارے میں سنئے: وہ یہ کہ اس حدیث کی سند میں ابن ابی عقیل مذکور ہیں جن کے بارے میں حضرت نے ہذل میں یہاں پر لکھا

ہے لہذا اجد ذکوة فی شی من کتب الرجال اس کے بعد یہ راوی باب غسل الجمعة میں بھی ایک حدیث کی سند میں آئے ہیں وہاں پہنچ کر حضرت نے اس راوی کا نام تہذیب التہذیب سے احمد بن ابی عقیل المصری نقل فرمایا ہے اور یہی

صاحب مسئل نے بھی لکھا ہے لیکن حضرت شیخ کے حاشیہ بدل میں ہے کہ ابن رسلان شارح ابوداؤد نے ان کا نام عبد الغنی ابن رفاع لکھا ہے اور لکھا ہے روی عن ابي ذی یسار بن ابي ابرہہ کہ ابن رسلان نے جو تیسری کی ہے وہ بھی متصل ہے اس لئے کہ عبد الغنی بھی امام ابوداؤد کے ساتھ ہیں اور ان کو بھی ابن ابی عقیل کہا جاتا ہے، چنانچہ حافظ نے تقریب میں عبد الغنی بن رفاع کے نام پر ابوداؤد کا مرفوع لایا ہے، اور اس کتاب میں کتاب الحدود کے باب الرجم میں عبد الغنی بن رفاع سے ایک روایت آ رہی ہے جو دیکھنا چاہیے دیکھ لے۔

قال ابو داؤد زاد الاوزاعی فی هذا الحدیث الخ اس پر کلام ہمارے یہاں قریب میں قاضی تفصیل سے گذر چکا، قال ابو داؤد وانما هذا لفظ حدیث هشام بن عروہ عن ابیہ عن عائشہ یعنی اقبال دادبار کی زیادتی زہری کی اس حدیث میں صحیح نہیں جوام جید کے سلسلہ میں ہے، ہاں یہ زیادتی ہشام بن عروہ عن ابیہ عن عائشہ کی حدیث میں صحیح ہے جو کہ فاطمہ بنت ابی حشیش کے قصہ میں ہے، اور یہ حدیث عائشہ فی قصۃ فاطمہ اسی باب کی پہلی حدیث ہے جس کی ابتداء حدیثنا احمد بن یونس سے ہے، خوب سمجھ لیجئے۔

قال ابو داؤد زاد ابن عیینہ فیہ ایضا کا مطلب یہ ہے کہ جن طرح اوزاعی نے اس حدیث میں دہرنا ایک زیادتی ذکر کر دی اسی طرح ابن عیینہ نے بھی، جیسا کہ پوری تفصیل کے ساتھ گذشتہ باب میں گذر چکا۔

قوله وحدیث محمد بن عمرو عن الزہری فیہ شیخ یقرب من الذی زاد الاوزاعی فی حدیثہ محمد بن عمرو کی حدیث وہی ہے جو اس کے بعد متصلاً آ رہی ہے، معنی یہ کہ رہے ہیں کہ اوزاعی نے جو زیادتی ام حبیبہ کے قصہ میں ذکر کی اسی کے ہم معنی محمد بن عمرو کی حدیث میں مذکور ہے، محمد بن عمرو کی حدیث میرا یہ ہے اذا کان دم المہیۃ فان دم اسود یعرف، یہ اوزاعی کی زیادتی کے قریب المعنی اس لئے ہے کہ اوزاعی نے اقبال دادبار کو ذکر کیا اور محمد بن عمرو کے نزدیک اقبال دادبار تمیز اور لون پر معمول ہے اور اس محمد بن عمرو کی روایت میں لون کا ذکر صراحتاً ہے۔

۵۔ قال ابو داؤد قال ابن المشی ثناء ابن ابی عدی من کتابہ هكذا ثناءہ بعد حفظ الخ او پر سند میں ابن المشی کہ استاذ اکابر ابی عدی ہیں، ابن المشی یہ کہ رہے ہیں کہ میرے استاذ ابن ابی عدی نے مجھ کو یہ حدیث جب اپنی کتاب سے سنائی تو اسی سند کے ساتھ سنائی جو اوپر مذکور ہے لیکن پھر اس کے کچھ روز بعد انھوں نے جب مجھ کو یہ حدیث اپنے حفظ سے سنائی تو سند میں فرق کر دیا، ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی سند میں عسرة ابن الزبیر روایت کر رہے ہیں فاطمہ سے اور دوسری میں عائشہ سے، یہ کلام بعینہ اسی طرح نسائی شریف کی روایت میں بھی ہے۔

الكلام علی قولہ فانہ دم اسود یعرف | جانتا چاہئے کہ یہ وہی حدیث ہے جو اعتبار لون کے بارے میں صریح ہے اور جس کا حوالہ ہمارے یہاں پہلے آچکا، اس کی سند

جس سے وہ چلتا ہے۔ اس صورت میں مطلب یہ ہوا کہ خون کی کثرت شیطان کے ایڑ مارنے کی وجہ سے ہے، دوسرا احتمال یہ ہے کہ ایڑ مارنے سے مراد دوسو سو ڈالنا ہے کہ وہ مستحاضہ کو شک میں مبتلا کر کے پریشان کر دیتا اور اس کے ذہن میں یہ بات ڈال دیتا ہے کہ وہ حائضہ ہے نماز کے قابل نہ رہی حالانکہ استحاضہ صوم و صلوٰۃ سے مانع نہیں۔

قوله فتحيض في ستة ايام او سبعة ايام یعنی اپنے آپ کو حائضہ قرار دے مہینہ میں چھ یا سات دن، دراصل یہ مقدار تھیں جو اپنی عادت کو بھول گئی تھیں کہ چھ دن ہے یا سات دن، گویا یہ سچرہ ہوئیں لہذا آپ نے انکو تحریر کا حکم فرمایا کہ جس عدد پر تحریر واقع ہو جائے اس کو اختیار کر لے، اور خطابیؒ کی رائے یہ ہے کہ یہ مبتدئہ تھیں اور مبتدئہ کا حکم یہ ہے کہ وہ غالب حیض کا اعتبار کریں اور وہ چھ یا سات ہی ہے اسلئے آپ نے چھ یا سات دن کا حکم فرمایا (قال ابن رسلان) حضرت شیخؒ ہاشم بذل میں لکھتے ہیں کہ بیہوشی کی رائے بھی وہی ہے جو خطابیؒ کی ہے، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ اوشک راوی ہے۔

قوله في عدم الله یعنی میں مجھ سے حکم شرعی بتاتا ہوں، اب آگے تو جانے اور تیرا خدا کہ تو اس پر صحیح طور پر عمل پیرا ہوتی ہے یا نہیں یا علم الشر یعنی حکم اللہ یعنی جو بات میں مجھے بتا رہا ہوں استحاضہ کے سلسلے میں سو وہ اللہ ہی کا حکم ہے یعنی حکم شرعی ہے (كذا في العون عن ابن رسلان) بندہ کی رائے یہ ہے کہ ماقبل میں جو چھ یا سات دن کی تحریر کا حکم دیا گیا تھا یہ اسی سے مستعلق ہے، اور عدم اللہ کیا ہے، ماہو الصواب الموافقة للواقع، اسلئے کہ جو بات اللہ تعالیٰ کے علم میں ہوگی وہ یقیناً صحیح اور واقعی ہوگی لہذا معنی یہ ہوئے کہ تو تحریر کر لے ماہو الصواب، کی یعنی صحیح اندازہ لگائے چھ یا سات جو نسا بھی ہو۔

قوله فان قويت على ان قومغري اعني بها ان امرثاني کا بیان ہو رہا ہے، آپ نے فرمایا تھا میں تجھکو دو باتوں کا حکم کروں گا جن میں سے ایک بات تو گذر گئی وہ یہ کہ چھ یا سات دن کی تحریر کے بعد مہینہ میں ایک بار غسل کر کے نمازیں شروع کر دے اور امر ثانی جس کو یہاں سے بیان فرما رہے ہیں وہ یہ ہے کہ چھ یا سات روز حیض کے مستثنیٰ کر کے پھر روزانہ جمع بین الصلوٰتین بغسل کرے، اور فجر کی نماز کے لئے مستقل غسل، اس صورت میں روزانہ (تیس یا چوبیس دن تک) تین بار غسل ہوگا۔

عجب الامر من الی کے مطالب | قوله وهذا اعجب لامرین الی امر ثانی یعنی جمع بین الصلوٰتین بغسل کا حکم فرمانے کے بعد آپ فرما رہے ہیں کہ یہ امر ثانی میرے نزدیک دونوں میں زیادہ پسندیدہ ہے، اعجب اہم تفضیل کا میز ہے، جمع بین الصلوٰتین بغسل تو ہے مفضل جس کو پسند کیا جا رہا ہے اس کا مفضل علیہ کیا ہے؟ اس میں دو قول مشہور ہیں، بعض شراح جن میں ملا علی قاریؒ، حضرت سہارنپوریؒ اور اسی طرح کوکب میں حضرت گنگوہیؒ کی رائے یہ ہے کہ اس کا مفضل علیہ غسل لکل صلوٰۃ ہے جسکا ذکر کو اس روایت میں نہیں

لیکن مستحاضہ کی دوسری روایات میں موجود ہے تو مطلب یہ ہوا کہ یہ امر ثانی یعنی جمع بین الصلوٰتین بغسل میرے نزدیک زیادہ بہتر ہے نسبت غسل لکل صلوٰۃ کے۔ کیونکہ وہ شاق زائد ہے اور اس میں مشقت کم ہے اور فائدہ دو نوروں کا تقریباً ایک ہی ہے کہ ہر نماز غسل سے ہوئی، اس صورت میں اعجب بمعنی اسہل ہوگا، اور دوسرا قول یہ ہے کہ اعجب بمفضل علیہ غسل لکل صلوٰۃ نہیں ہے کیونکہ وہ تو یہاں مذکور ہی نہیں بلکہ اس کا مفضل علیہ وہ امر اول ہے جو اسی حدیث کے شروع میں مذکور ہے یعنی تحر کے بعد پورے ماہ میں صرف ایک بار غسل کرنا، اور اس صورت میں آپ کے ارشاد کا مطلب یہ ہوگا کہ پورے مہینہ میں ایک بار غسل کے مقابلہ میں ہر روز جمع بین الصلوٰتین بغسل زیادہ بہتر ہے کیونکہ اس میں احتیاط زائد ہے، اس مطلب کو حضرت شیخ نے حاشیہ کو کب میں اختیار فرمایا ہے جس کو شیخ الاسلام حضرت مدنی نور الشرم قدہ نے بھی پسند فرمایا تھا، اور اس مطلب کی تحسین کیلئے دیوبند سے سہارنپور تشریف لائے اور حضرت شیخ سے فرمایا کہ آپ نے اعجب الامرین کا جو مطلب حاشیہ کو کب میں لکھا ہے، ہمیں بہت پسند آیا اور فرمایا کہ کیا بات ہے بڑوں میں سے کسی اور نے یہ مطلب نہیں لکھا اس پر شیخ نے فرمایا کیا! میں اس کا ذمہ دار ہوں کہ کسی نے کیوں نہیں لکھا۔

جانتا چاہئے کہ اسی مطلب کو صاحب عون المعبود نے بھی اختیار کیا ہے، لیکن انہوں نے اعجب ہونے کی لم دوسری لکھی ہے وہ یہ کہ اس میں مشقت زیادہ ہے والا جر علی قدر المشقة والنبی صلی اللہ علیہ وسلم یحب ما فیہ اجر عظیم، اس علت کو حضرت تتر سہارنپوری نے بدل میں رد فرمایا ہے کہ یہ صحیح نہیں اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم امت کے حق میں امر اسہل کو پسند فرماتے تھے نہ کہ اصعب کو۔

جانتا چاہئے کہ اس حدیث کا پہلا جو مطلب لکھا گیا ہے یعنی یہ کہ جمع بین الصلوٰتین بغسل کا مقابلہ غسل لکل صلوٰۃ ہے یہی رائے امام ابو داؤد کی بھی معلوم ہوتی ہے اس لئے کہ انہوں نے انکباب جو غسل لکل صلوٰۃ پر ہے اس کے اخیر میں فرمایا ہے قال ابو داؤد فی حدیث ابن عقیل الاموات جسیعاً، ابن عقیل کی حدیث سے بظاہر یہی حدیث حسنہ مراد ہے جو یہاں چلا رہی ہے اس لئے کہ اس کی سند میں بھی ایک راوی ابن عقیل ہیں۔

اعجب الامرین الی کا ایک مطلب اور بھی سن لیجئے وہ یہ کہ آپ فرما رہے ہیں جمع بین الصلوٰتین بغسل لامل الاستحاضہ میرے نزدیک زیادہ اونی ہے نسبت جمع بین الصلوٰتین لامل السفر کے، مشکوٰۃ کے مشہور شارح ابن الملک نے یہی معنی لکھے ہیں لیکن ملا علی قاریؒ نے اس کو غلط ظاہر قرار دیا ہے۔

باب ما روى ان المستحاضة تغتسل لكل صلوٰۃ

مرقاۃ میں لکھا ہے غسل لکل صلوٰۃ کے وجوب کے قائل بعض صحابہ میرے حضرت علی، ابن مسعود، ابن الزبیر وغیرہم ہیں۔

اور مصنف نے آخر باب میں ابن عباس کا بھی نام لکھا ہے۔

۱۔ حدثنا ابن ابی عقیل۔ قولہ قالت عائشة فکانت تغتسل فی مویں یعنی ام حبیبہ ایک بڑے برتن میں پانی بھر کر اس میں بیٹھ کر غسل کرتی تھیں اور چونکہ استحاضہ جاری تھا اس لئے خون کی رنگت پانی پر غالب آجاتی تھی لیکن ظاہر یہ ہے کہ یہ پانی چونکہ ناپاک تھا اس کے بعد پاک پانی بدن پر ضرور بہاتی ہوئی، اور یہ اس طور پر پانی کے برتن میں بیٹھنا علانیاً تھا۔

۵۔ حدثنا ہناد بن السمری۔ قولہ فامروا بالغسل لکل صلوٰۃ جانتا چاہئے کہ یہ ترجمہ الباب غسل لکل صلوٰۃ پر ہے، اس باب میں مصنف نے متعدد روایات ذکر کی ہیں بعض میں تو غسل لکل صلوٰۃ مطلقاً مذکور ہی نہیں، اور بعض میں ہے فکانت تغتسل لکل صلوٰۃ یعنی وہ اپنے طور پر غسل لکل صلوٰۃ کرتی تھیں گویا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اسکا حکم نہیں فرمایا تھا، باب کی اکثر روایات کا مدار زہری پر ہے، اور زہری سے روایت کرنے والے ان کے متعدد تلامذہ ہیں چنانچہ سب پہلی حدیث میں ان کے شاگرد عمر بن الحارث آتھے، دوسری حدیث میں ہونس آتھے، تیسری میں لیث بن سعد ہیں اور ایک روایت میں ابن ابی ذئب ہیں یہ تمام روایات اس باب میں مذکور ہیں ان میں سے کسی میں بھی غسل لکل صلوٰۃ مرفوعاً مذکور نہیں اور جمہور علماء بھی مستحاضہ کے لئے وجوب الغسل لکل صلوٰۃ کے قائل نہیں۔

جمہور کی طرف سے حدیث الغسل لکل صلوٰۃ کے جوابات اور اس میں مصنف کی رائے

کہہ سکتے ہیں، جواب یہ ہے کہ دراصل یہ حدیث ایک ہی ہے جس کے طرق مختلف ہیں اکثر روایت نے غسل لکل صلوٰۃ کو مرفوعاً ذکر نہیں کیا صرف ابن اسحق کے طریق میں ہے اور وہ متکلم فیہ ہیں اور اگر اس روایت کو صحیح مان لیا جائے تو یہ استصحاب یا علاج پر محمول ہے، اور امام حماد کی رائے نسخ کی ہے، یہ جو کچھ ہم نے کہا جمہور کی طرف سے ہے، لیکن مصنف کی رائے یہ ہے کہ حدیث الغسل لکل صلوٰۃ مرفوعاً ثابت ہے جیسا کہ ابن اسحق کی روایت میں ہے، اور پھر آگے چل کر مصنف اس کی تائید بھی پیش کر رہے ہیں۔

قال ابو داؤد ورواہ ابو یولید الطیالسی، ولم یسمعه منہ، یہ ابن اسحق کی روایت کی تائید ہے لیکن اس میں اشکال یہ ہے کہ ابن اسحق کی روایت بلکہ اس باب کی جملہ روایات تو ام حبیبہ کے قصہ میں ہیں اور یہ روایت جس کو آپ تائید میں پیش کر رہے ہیں، زینب بنت جحش کے قصہ میں ہے، اور دوسری بات یہ ہے کہ اس روایت کے بارے میں مصنف خود

لہ مصنف کی جانب سے اس کی توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ مصنف کی غرض طریق ابن اسحق کی تقویت مقصود نہیں، بلکہ نفس مسئلہ کی حیثیت سے غسل لکل صلوٰۃ کے لئے ایک دوسری حدیث بطور شاہد پیش کر رہے ہیں۔ بخدا معذی۔

فرما رہے ہیں کہ میں نے یہ روایت ابو الولید الطیالسی سے نہیں سنی۔ لہذا یہ روایت تو منقطع ہوئی، حدیث منقطع سے کیا تائید ہوگی۔

قال ابو داؤد ورواہ عبد الصمد..... وهذا وهو من عبد الصمد اس کا حاصل یہ ہے کہ مصنف نے ابھی جو روایت تائید پیش کی تھی اس کو مسلمان سے روایت کرنے والے ابو الولید سے اس میں تو بیشک غسل لکل صلوٰۃ مذکور تھا لیکن اسی روایت کو یحمان سے عبد الصمد بھی روایت کرتے ہیں اور انھوں نے بجائے غسل لکل صلوٰۃ کے وضو لکل صلوٰۃ ذکر کیا اس سے مصنف کی تائید ختم ہو گئی اس لئے مصنف اس کا جواب دے رہے ہیں کہ عبد الصمد کی روایت وہم ہے اور ابو الولید کی روایت صحیح ہے، لیکن یہ بھی کہتے ہیں جیسا کہ بذل میں ہے ابو الولید کی روایت بھی غیر محفوظ ہے۔

قال ابو داؤد فی حدیث ابن عقیل الامران جلیعاً مصنف یہ فرما رہے ہیں کہ اس باب کی روایات میں تو صرف غسل لکل صلوٰۃ مذکور ہے لیکن ابن عقیل کی حدیث میں دو چیزیں مذکور ہیں غسل لکل صلوٰۃ اور جمع بین الصلوٰتین بغسل یہ پہلے ہمارے یہاں گزر چکا کہ اکثر شراح کی رائے یہ ہے کہ مصنف کی مراد حدیث ابن عقیل سے وہی حدیث حسنہ ہے جس میں مسامرۃ بن مہزیئ مذکور ہے لیکن اس میں اشکال یہ ہے کہ حدیث حسنہ میں تو صرف جمع بین الصلوٰتین بغسل مذکور ہے غسل لکل صلوٰۃ مصرح نہیں حضرت شیخ نور اللہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں ممکن ہے مصنف کی مراد اس سے کوئی اور حدیث ہو جس میں دونوں حکم مراحۃ مذکور ہوں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب من قال تجمع بین الصلوٰتین وتغتسل لہما غسلاً

۱۔ حدثنا عبد اللہ بن معاذ۔ قولہ استحضرت امراۃ یہ سہل بنت سہیل بھی ہو سکتی ہیں جن کا ذکر اعلیٰ روایت میں آ رہا ہے اور حسنہ بنت جحش بھی، بہر حال آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو جمع بین الصلوٰتین بغسل کا حکم فرمایا۔

جمع بین الصلوٰتین بغسل والی روایات پر عمل کے لئے مسلک احناف کے پیش نظر توجیہ | جانا چاہئے کہ جمع بین الصلوٰتین بغسل والی روایات پر عمل کرنے میں جمہور کے مسلک کے پیش نظر تو کوئی اشکال نہیں اس لئے کہ ان کے یہاں جمع حقیقی جائز ہے جیسا کہ سفر میں اخاف کے یہاں جمع حقیقی نہ وہاں جائز ہے نہ یہاں۔ اب اگر ہم اس کو جمع ظہوری پر محمول کرتے ہیں تو مستحاضہ کے معذور ہونے کی

لئے ایسے طور کہ آخر وقت ظہر میں غسل کر کے ظہر کی نماز پڑھ لے اند پھر عصر کا وقت شروع ہونے پر اول وقت میں عصر کی نماز اسی غسل سے پڑھے۔ اب ظاہر ہے جس طرح خردیج وقت سے معذور کی وضو ٹوٹ جاتی ہے اسی طرح یہ غسل بھی ٹوٹے گا، لہذا عصر کی نماز بغیر طہارت کے ہوگی۔

وجہ سے نقص و ضرر بخروج الوقت کا اشکال وارد ہو گا اسلئے کہ خروج وقت سے معذور کی عبادت زائل ہو جاتی ہے اس کا جواب شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے لمعات میں یہ دیا ہے کہ ممکن ہے یوں کہا جائے عام معذورین کا حکم تو یہی ہے کہ خروج وقت اگر حق میں ناقص ہے لیکن اس حدیث کی رو سے مستحاضہ اس حکم سے مستثنیٰ ہے (یعنی گو ہمارے فقہاء نے اس کی تصریح نہ کی ہے) دوسرا جواب اس کا یہ ہو سکتا ہے کہ اسی باب کی آخری حدیث میں ایک لفظ کی زیادتی آرہی ہے جس سے انشاء اللہ مسلک احناف سے اعتراف ہو جائیگا وہ یہ کہ آپ نے فرمایا و قضا فیما بین ذلک اب اس حدیث پر عمل کرنے کی شکل یہ ہوگی کہ ظہر کے آخر وقت میں غسل کر کے ظہر پڑھے پھر جب عصر کا وقت داخل ہو تو وضو کر کے عصر کی نماز پڑھے اسی طرح آخر وقت مغرب میں غسل کر کے نماز پڑھے پھر دخول وقت عشاء کے بعد وضو کر کے عشاء کی نماز پڑھے اس لفظ قضا فیما بین ذلک کی شرح حضرت نے بدل میں اسی طرح فرمائی ہے اور یہ بھی تحریر فرمایا ہے کہ یہ اسلئے ہے کہ معذور کی وضو خروج وقت سے باقی نہیں رہتی۔

لیکن واضح رہے کہ اس جملہ کے دوسرے معنی بھی ہو سکتے ہیں وہ یہ کہ قضا فیما بین ذلک ای لا یحکم اب الا خیر الاستحاضہ یعنی استحاضہ کی وجہ سے ظہر اور عصر کی نماز کیلئے ایک غسل کافی ہو گیا اس سے ان دونوں نمازوں کو ادا کرنا لیکن ان اوقات کے درمیان اگر استحاضہ کے علاوہ کوئی اور محدث پایا جائے تو اس کے لئے وضو کرنا ہوگا چنانچہ مالکیہ کے یہاں اس جملہ کے یہی معنی متعین ہیں اسلئے کہ استحاضہ ان کے یہاں مطلقاً ناقص ہی نہیں ہے نہ وقت کے اندر نہ بعد میں اور شافعیہ چونکہ جمع بین الصلوٰتین میں جمع حقیقی کے قائل ہیں اسلئے ان کے یہاں خروج وقت کا تو اشکال ہوگا نہیں لہذا وہ اپنے مسلک کے پیش نظر قضا فیما بین ذلک کے معنی یہ لینے میں اسی لغو میں آخر یعنی ایک غسل تو ظہر و عصر کیلئے کافی ہو گیا اب اگر مستحاضہ کو اس دوران میں کوئی اور فرض قضاء نماز پڑھنی ہو تو اس کے لئے وضو کرے اسلئے کہ شافعیہ کے یہاں معذور کے حق میں وضو لکل صلوٰۃ واجب ہے۔

مشئل اول و ثانی سے متعلق مولانا انور شاہ صاحب کی مخصوص رائے
حضرت مولانا انور شاہ صاحب کی یہاں ایک جگہ لکھا ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ مختلف روایات حدیثہ کو دیکھ کر میری یہ رائے قائم ہوئی ہے کہ زوال سے لے کر مشئل اول تک فالص وقت ظہر ہے اور مشئل ثانی سے غروب تک خالص وقت عصر ہے اور مشئل اول و ثانی کا درمیانی وقت معذور جیسے مستحاضہ و مسافر کے حق میں دونوں کام آ سکتا ہے گویا یہ درمیانی وقت معذورین کے حق میں مشترک بین الظہر و العصر قرار دیا جائے اور علیٰ ہذا القیاس آخر وقت مغرب اور اول وقت عشاء کے درمیان کا وقت یعنی شفق ابھی جو جمعہ کے نزدیک تو اس کا وقت ہے اور امام صاحب کے نزدیک مغرب کا اس کو بھی مشترک قرار دیا جائے۔

لیکن ظاہر ہے کہ اس دوسرے معنی کے مواد ہونا مستحاضہ پر وارد ہو گیا اسلئے کہ اشکال کے لئے یہ حدیث رافعہ ہوگی قائل۔

قوله فقلت لعبد الرحمن عن النبي صلى الله عليه وسلم فقال لا أحد، ثم قال عن النبي صلى الله عليه وسلم.

یہاں پر اس عبارت میں کتاب کے نسخے مختلف ہیں، بذل کے نسخہ میں دوسری طرح ہے، اس میں بغیر استثناء کے اس طرح ہے لا أحد، ثانی عن النبي صلى الله عليه وسلم، اور بذل ہی کا نسخہ اقرب الی القیاس معلوم ہوتا ہے کیونکہ یہاں آگے عبارت میں بشری، اور ہا ہے، الا کی صورت میں اس کا جوڑ نہیں لگتا، بہر حال تشریح اس مقام کی یہ ہے کہ اگر روایت میں آیا تھا فاجوز اس میں اس بات کی تصریح نہیں تھی کہ اس صورت کو یہ حکم کس کی جانب سے دیا گیا تو اس کے بارے میں شعبہ اپنے استاذ عبد الرحمن سے پوچھ رہے ہیں کیا یہ امر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے تھا؟ اس پر انھوں نے یہ جواب دیا، الا کی صورت میں تو مطلب ظاہر ہے یعنی میں تم سے حدیث نہیں بیان کر رہا ہوں مگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی، یہ امر آپ ہی کی طرف سے تھا، اور بغیر الا کے جیساکہ دوسرے نسخہ میں ہے، عبارت کے دو مطلب ہو سکتے ہیں، ایک یہ کہ میں اس امر کی نسبت مراد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نہیں کر سکتا اس لئے کہ یہ روایت اسی طرح بغیر تصریح نسبت مجھے پہنچی ہے، اب خواہ حضور ہی مراد ہوں لیکن اپنی طرف سے مزید نسبت غلط احتیاط ہے، دوسرا مطلب اس کا وہ ہو سکتا ہے جس کو حضرت نے بذل میں اختیار فرمایا ہے کہ یہاں استفہام انکاری مقدر ہے اور مطلب یہ ہے کہ کیا میں تم سے حضور کی کوئی حدیث نہیں بیان کرتا ہوں یعنی یہ بھی حضور ہی سے مروی ہے، جب استفہام انکاری مقدر مان لیا گیا تو نفی نفی ملکر اثبات ہو گیا۔

۳۔ حدیثنا وہب بن یحییٰ — قوله ان فاطمة بنت ابی حبیثہ اذا تعیضت کذا وکذا بذل میں کذا وکذا کی تعینیں سبع سنین سے کی ہے، اور اسی طرح صاحب منہل نے بھی لکھا ہے اور انھوں نے مزید براں یہ لکھا ہے کہ تقدم لیکن اس پر اشکال یہ ہے کہ اس سے پہلے کتاب میں سبع سنین جو وارد ہوا ہے وہ فاطمہ کے بارے میں نہیں بلکہ ام حبیبہ کے سلسلہ میں ہے اور ملا علی قاری نے شرح مشکوٰۃ میں اسکی تفسیر شریکے ساتھ کی ہے اور یہی صحیح بھی معلوم ہوتا ہے اصلے کلمہ دیکھا کی ایک روایت میں ہے فاطمہ کتی ہے، حیض المشہور والشہور میں کہ مجھے دو دو ہینہ تک استقامت آتا رہتا تھا۔

حدیث کی تشریح میں متعدد قول | قوله لتجلس فی مویکین فاذا دارأت صفرة فوق السماء اس جملہ کی شرح نے مختلف شرح میں کی ہیں، بذل میں اسکے معنی یہ لکھے ہیں کہ دراصل ان کو پانی کے برتن میں دیر تک بیٹھنے کا حکم علاوہ تھا تا کہ پانی کی برودت سے اندر کی حرارت میں کمی ہو جس سے خون میں کمی ہو جائے جب اس کو اس میں بیٹھے بیٹھے زیادہ دیر ہو جائے، یہاں تک کہ پانی کی رنگت بدل جائے تو اب چونکہ طبیعت کو اس میں بیٹھنے سے کراہت ہوگی اور ویسے بھی وہ پانی ناپاک ہو چکا ہے لہذا اس کو چاہئے کہ اس برتن میں سے ہٹ کر نجاست دم کو زائل کرنے کے لئے پاک پانی سے غسل کر کے ظہر و عصر کی نماز پڑھے اور صاحب منہل و صاحب عون المعبود نے اس

کو معرفت نہ ہون پر محمول کیا ہے کہ یہ عورت میسرہ تھیں اور مطلب یہ لکھا ہے کہ برتن میں بیٹھنے سے جب تک پانی پر
 ہون حیض دکھائی دیتا رہے اس وقت تک تو نمازیں شروع نہ کریں کہ زمان زمان حیض ہے اور جب اس ہون میں تغیر آجائے
 اور بجائے حرمة کے صفر پیدا ہو جائے جو کہ ہون استحاضہ ہے تو اس روز سے غسل کر کے نمازیں شروع کر دے۔ اور اس جملہ
 کے پھر سے معنی وہ ہیں جو مرقاة میں طاعنی قرار کئے گئے۔ لکھے ہیں کہ اس سے مقصود معرفت وقت ہے اور صفر سے مراد
 صفر شمس ہے نہ کہ صفر دم اس لئے کہ اس عورت کو ظہر کے آخر وقت میں غسل کرنا منظور ہے یعنی ایسے وقت میں کہ جو
 ہی غسل کر کے ظہر کی نماز پڑھے تو عصر کا وقت شروع ہو جائے تو یہ اس غسل کا وقت بتایا گیا ہے کہ ایسے وقت میں غسل
 کرے، فی الجلب ایک جملہ کے کتنے معانی، حق تعالیٰ شانہ ان شراح حدیث کو جزاء غیر عطا فرمائے کہ ان حضرات نے
 خدمت حدیث اور شرح حدیث کا حق ادا کر دیا نیز اس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زبان مبارک سے نکلے ہوئے
 الفاظ و کلمات کی جامعیت بھی عیاں ہے

باب من قال تغتسل من طہر الی طہر

(۳)

یعنی ایک ہی غسل جو ابتداء طہر میں کہا گیا وہ استہارہ طہر تک کافی ہے جیسا کہ جمہور کا مسلک ہے اس سے پہلے بتئے
 ابواب قائم کئے گئے ہیں وہ تعدد غسل کے تھے۔

مصنف کے قائم کردہ ابواب کی ترتیب

مصنف نے پہلے غسل لکل صلوٰۃ کا باب باندھا جس کے خود
 مصنف قائل ہیں اس کے بعد جمع بین الصلوٰتین بغسل کا باب ہے
 جس کے بعض علماء قائل ہیں اور یہ باب غسل واحد کا ہے جسکے ائمہ اربعہ قائل ہیں یہ پہلے آچکا کہ ائمہ اربعہ کے یہاں
 صرف ایک مرتبہ غسل ہے پھر اس کے بعد ضغیہ خبابہ کے یہاں لوقت لکل صلوٰۃ وضو واجب ہے اور شافعیہ کے یہاں
 لکل صلوٰۃ۔

جانتا چاہئے کہ مصنف نے اس باب کی جملہ روایات پر کلام کیا ہے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مصنف غسل مرتبہ
 ثم الوضو لکل صلوٰۃ کی روایات کی تضعیف کے درپے ہیں حالانکہ یہ جمہور کا مسلک ہے، لیکن مصنف تو امام فخر ہیں
 ان کے پیش نظر تو صرف تحقیق روایات ہے۔

غسل مستحاضہ کے بارے میں ائمہ اربعہ کے
 موقف کی تائید صحیحین کی روایات سے

جانتا چاہئے کہ غسل لکل صلوٰۃ یا جمع بین الصلوٰتین بغسل مرتبہ
 صحیحین میں سے کسی ایک بھی روایت سے ثابت نہیں ہے
 امام بخاری نے استحاضہ کے سلسلہ میں بخاری شریف میں صرف

ایک روایت ذکر کی ہے جو فاطمہ بنت ابی حمیش کے بارے میں ہے اور اتفاق سے اس میں ایک مرتبہ بھی غسل کا ذکر نہیں ہے لیکن یہ ظاہر ہے کہ ایک بار غسل کرنا تو جمع علیہ ہے اور امام مسلم نے اس سلسلہ میں دو حدیثیں ذکر کی ہیں، ایک وہ جو فاطمہ کے قصہ میں ہے جس کو انھوں نے دو طریق سے ذکر کیا ہے، دوسری وہ جو ام حبیبہ کے قصہ میں ہے اس کو انھوں نے متعدد طرق سے ذکر کیا ہے جس میں یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو صرف ایک بار غسل کا حکم دیا تھا لیکن راوی کہتا ہے فكانت تغتسل عند كل صلوة یہ ان کا اپنا فعل تھا حضور کی طرف سے نہ تھا، حاصل یہ کہ صحیحین میں مستحاضہ کے حق میں تعدد غسل کی کوئی بھی روایت مرفوعہ نہیں ہے، اس سے انہم اربعہ کے مذہب کی مضبوطی معلوم ہوتی ہے، امام نوویؒ نے بھی شرح مسلم میں یہی بات لکھی ہے جو ہم نے بھی، نیز وہ فرماتے ہیں، واما الاحادیث الواردة في سنن أبي داود و البیہقی وغیرہما ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم امرها بالغسل (کل صلوة) فليس فيها شئ ثابت وقد بين البیہقی ومن قبله ضعفها۔

نیز امام نوویؒ لکھتے ہیں: جمہور علماء و سلفاء و خلفاء اور آئمہ اربعہ کے نزدیک مستحاضہ پر صرف ایک بار غسل واجب ہے، اور ابن عمرؓ، ابن الزبیرؓ و عطاء بن ابی رباحؓ سے مروی ہے کہ غسل نکل صلوٰۃ واجب ہے، اور حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ ہر روز ایک بار غسل واجب ہے، اور ابن مسیبؓ و حسن بصریؓ کے نزدیک روز آٹھ ایک مرتبہ ٹہر کے وقت، اور حضرت علیؓ و ابن عباسؓ سے دونوں روایتیں ہیں: غسل، مرتبہ واحدۃ اور غسل نکل صلوٰۃ۔

۱۔ حدیثنا محمد بن جعفر۔ قولہ عن عدی بن ثابت عن ابیہ عن جدہ۔ جدہ کی کانام عبداللہ بن یزید الحنفی ہے یہ حدیثنا یعنی نانا میں ویسے ان کے نام میں اختلاف ہے مافظہ کے نزدیک راجح قول یہی ہے، اس حدیث میں فعل مرہ مذکور ہے مگر یہ حدیث ضعیف ہے کیونکہ ابوالیقظان راوی مستحکم فیہ ہے یہ روایت تعلیقاً اسی سند سے ابواب استفاضہ میں سے سب سے پہلے باب میں تعلیقات کے ذیل میں گزر چکی۔

۲۔ حدیث عثمان بن ابی شیبہ — قوله عن الاعشى عن سبیب عن عروة یہ وہی روایت ہے جس کا حوالہ مصنف نے باب الموضوع من القبلة میں دیا تھا، وہاں مصنف ”یحمی بن سعید کا یہ مقولہ نقل کر چکے ہیں کہ یہ حدیث مشبہ لاشئ ہے اس کی وجہ وہاں یہ گذر چکی کہ یہ عروہ عروہ بن الزبیر نہیں بلکہ عروہ المزنی ہیں جو بالافتاق مجہول ہیں اس عروہ کی تفصیلی بحث وہاں گذر چکی، مگر یہاں حضرت نے بدل میں ان کو عروہ بن الزبیر قرار دیا ہے اور صاحب سہل نے اس میں اختلاف اور دونوں احتمال لکھے ہیں۔

۳۔ حدیثنا احمد بن سنان۔ قولہ عن ام کلثوم عن عائشة فی المستحاضة تغسل مرة واحدة عائشہ کی یہ روایت موقوفہ ہے اس کو ان سے روایت کرنے والی ام کلثوم ہیں اس سے اگلی حدیث بھی عائشہ ہی کی ہے اس کو نقل کرنے والی امراۃ مروقہ ہے جس کا نام قیر ہے لیکن وہ حدیث موقوفہ ہے، معنون دونوں کا ایک ہی ہے غسل مرة واحدة

ثم الوضوء لكل صلوٰۃ، یہاں تک باب کی کل چار روایتیں ہو گئیں، اے حدیث جہد عدی، اے حدیث عروہ عن عائشہ مرفوعاً
میں حدیث ام کلثوم عن عائشہ مرفوعاً اے حدیث قیس عن عائشہ مرفوعاً۔

قال ابو داؤد وحديث عدي بن ثابت هذا،
والاعمش عن حبيب، واليؤب ابن العلاء كلهم

مصنف کی طرف سے احادیث الباب کی تضعیف

ضعیفۃ لا تصح، اخیر کی دونوں حدیثوں کی سند میں ایوب نہ کورہیں، لہذا حدیث ایوب سے اخیر کی دونوں حدیثیں مراد ہیں
گویا مصنف نے چاروں حدیثوں پر ضعف کا حکم نافذ کر دیا۔

ودل علی ضعف حدیث الاعمش عن حبيب یہاں سے مصنف اپنے دعوے تضعیف کو ٹھہرتا کرنا چاہتے ہیں لیکن
پہلے بھائے حدیث اول کے حدیث ثانی کے ضعف کی دلیل کو بیان فرما رہے ہیں، لہذا ہر اس کی وجہ یہ ہے کہ حدیث
اول کا ضعف ہونا کچھ زیادہ محتاج دلیل نہ تھا، بخلاف اس دوسری حدیث کے، مصنف نے اس کے ضعف کی دو دلیلیں پیش
کی ہیں پہلی دلیل یہ کہ اس حدیث کا مدار اعمش پر ہے اور اعمش کے تلامذہ میں اختلاف ہے، دیکھ اس کو ان سے مرفوعاً نقل
کرتے ہیں ابده حص بن غیاث اور اس سباط یہ دونوں موقوفاً گویا حدیث میں زحماً و قحاً اضطراب ہوا اور حدیث مضطرب
ضعیف ہے۔

قال ابو داؤد ورواه ابن داؤد عن الاعمش مرفوعاً اولاً یہ دفع دخل مقدر ہے وہ یہ کہ کسی نے کہا کہ آپ نے کہا تھا
کہ اس روایت کو مرفوعاً صرف دیکھ روایت کرتے ہیں اور موقوفاً روایت کرنے والے دو شخص ہیں گویا موقوفاً نقل کرنے والوں
میں تعدد ہے، مقررین کہتے ہیں مرفوعاً نقل کرنے والے بھی دو ہیں ایک دیکھ دوسرے ابن داؤد حضرت نے لکھا ہے ابن داؤد
کی روایت دارقطنی میں ہے) مصنف اس کا جواب دے رہے ہیں وہ یہ کہ ابن داؤد نے بیشک اس کو اعمش سے مرفوعاً نقل
کیا لیکن اس حدیث کے صرف پہلے جز یعنی غسل مرتہ کو اور حدیث کا، نیز ثانی یعنی وضوء لکل صلوٰۃ جو دراصل ہمارا مطلع نظر
ہے اس کو انھوں نے مطلقاً ذکر ہی نہیں کیا نہ مرفوعاً نہ موقوفاً، لہذا ابن داؤد کی روایت کا ہی لم یکن ہوئی۔

ودل علی ضعف حدیث حبيب هذا ان رواه الزهري
عن عروة عن عائشة ان حدیث حبيب سے مراد وہی

حدیث ثانی کے ضعف کی دوسری دلیل

حدیث الاعمش عن حبيب ہے جس پر بحث ہو رہی ہے، یہاں سے مصنف اس کی تضعیف کی دوسری دلیل بیان فرما رہے
ہیں، اس کا حاصل یہ ہے کہ اس حدیث میں حبيب نے امام زہری کی مخالفت کی ہے اس لئے کہ حبيب اور زہری دونوں
اس حدیث کو عروہ سے روایت کرتے ہیں، حبيب نے تو ان سے غسل مرتہ ثم الوضوء لکل صلوٰۃ روایت کیا اور زہری نے
ان سے غسل لکل صلوٰۃ نقل کیا ہے، اور زہری حبيب سے زیادہ اچھے راوی ہیں، لہذا اب وضوء لکل صلوٰۃ والی
روایت کے ضعف کی دو دلیلیں ہو گئیں لیکن دلیل ثانی کو حضرت نے بدل میں خطائی کے کلام سے رد کیا ہے کہ وضوء

لکل صلوٰۃ اول تو جہور نقباء کا مسلک ہے دوسرے یہ کہ زہری کی روایت سے حبیب کی روایت کی تردید نہیں ہوتی اور نہ ان دونوں روایتوں میں کچھ اختلاف ہے اسلئے کہ زہری کی روایت میں وضو لکل صلوٰۃ کے بجائے غسل لکل صلوٰۃ جو مذکور ہے وہ مرفوعاً نہیں ہے بلکہ وہ منسوب ہے فعل مرآۃ کی طرف چنانچہ اس میں ہے فکانت تغتسل لکل صلوٰۃ یہ نہیں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو غسل لکل صلوٰۃ کا امر فرمایا تھا۔

فائدہ :- جانتا چاہئے کہ حضرت نے بدل میں اس حدیث عروہ عن عائشہ میں وضو لکل صلوٰۃ کا مرفوعاً مروی ہونا حدیث بخاری سے ثابت کیا ہے گو اس کا مرفوع ہونا بخاری میں لفظ روایت کے اعتبار سے منصوص اور مرتفع نہیں لیکن حافظ کے رائے یہی ہے کہ یہ مرفوعاً ہے، اس پر تفصیلی کلام ہم نے فیض السمان میں کیا ہے اس کو دیکھا جائے۔

وردی ابوالیقظان عن عدی بن ثابت ابو ایک بات چل رہی تھی باب کی حدیث ثانی کی تضعیف پر جسکی مصنف نے دو دلیل بیان کیں اب یہاں سے مصنف بظاہر حدیث اول کے ضعف کی دلیل کی طرف اشارہ کر رہے ہیں وہ اس طرح کے ابوالیقظان کی روایت میں اضطراب پایا جا رہا ہے چنانچہ انہوں نے پہلے سند اس طرح بیان کی تھی عن عدی ابن ثابت عن ابیہ عن جدۃ اور یہاں وہ کہہ رہے ہیں عن عدی بن ثابت عن ابیہ عن علی، اور یہ اضطراب فی السند علامت ضعف ہے۔

وردی عبد الملک بن مسعود ابو بظاہر یہاں سے مصنف حدیث عائشہ کے ضعف کی دلیل بیان کر رہے ہیں وہ اس طور پر کہ شروع میں امراۃ مسروق یعنی قیسر عن عائشہ رضی اللہ عنہا روایت گزری وہ مرفوعاً تھی اور یہاں انکی یہ روایت جس کو قیسر سے شعیبی روایت کر رہے ہیں موقوفاً ہے اور اسی سے حدیث عائشہ مکتوم عن عائشہ رضی اللہ عنہا بھی تضعیف نکل آئیگی اسلئے کہ اس سند میں نیچے کے راوی ایوب ابوالعلاء ہیں جو حدیث عائشہ دو تواتر کی سند میں مشترک ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ ایوب کبھی کسی طرح روایت کرتے ہیں اور کبھی کسی طرح، لہذا اس اضطراب سے دونوں روایتیں متاثر ہوئیں۔

روایت ذاذہ وعاصم عن اشجعی اس سے مصنف مزید اختلاف ثابت کر رہے ہیں وہ اس طور پر کہ حدیث قیسر جو بطریق شعیبی ہے اس میں اکثر رداۃ نے وضو لکل صلوٰۃ کو ذکر کیا اور داؤد وعاصم نے شعیبی سے اس حدیث میں بجائے وضو لکل صلوٰۃ کے غسل کل یوم کو ذکر کیا۔

قولہ وردی هشام بن عروہ عن ابیہ مصنف چونکہ وضو لکل صلوٰۃ کی روایات کی تضعیف کے درپے ہیں، اس سلسلہ میں فرماتے ہیں کہ یہ وضو لکل صلوٰۃ بعض طرق سے تو اس کا عن عائشہ مرفوعاً ہونا ثابت ہوتا ہے اور بعض سے موقوفاً علی عائشہ اور بعض سے موقوفاً علی مردہ۔

وهذه الأحادیث كلها ضعيفة جانتا چاہئے کہ مصنف نے اس باب میں کل تواتر روایات ذکر کی ہیں جن میں تین مرفوعاً ہیں، علی حدیث جدۃ عن عائشہ حدیث عروہ عن عائشہ حدیث قیسر عن عائشہ، اور چھ روایات موقوفہ ہیں۔

بَابُ مَنْ قَالَ تَوَضَّأَ لِكُلِّ صَلَوةٍ

(۷)

استحاضہ کے لئے وضو لکل صلوٰۃ یعنی ہر فرض نماز کے لئے مستقل وضو کرنا اگرچہ وقت کے اندر ہو یہ شافعیہ کا مسلک ہے معنی کی غرض اسی مذہب کو بیان کرنا ہے، اس باب کی حدیث پر کلام اور اس کی شرح باب اذا اقبلت العیضۃ میں گذر چکی ہے

بَابُ مَنْ لَمِیزَ كِرَ الْوُضُوءِ الْاَعْنَدَ الْحَدَثَ

(۸)

بظاہر اس ترجمہ میں مالکیہ کا مسلک مذکور ہے جو یہ کہتے ہیں کہ استحاضہ موجب وضو نہیں الا یہ کہ استحاضہ کے علاوہ کوئی دوسرا حدث پایا جائے۔

۱۔ حدیثنا زیاد بن ایوب — قوله فان رأت شيئاً من ذلك ای من فواقض الوضوء غیر الاستحاضۃ یعنی ذلک سے مراد استحاضہ کے علاوہ دوسرے فواقض وضو ہیں، مطلب یہ ہے کہ استحاضہ عند انقطاع الحيض ایک بار غسل کر کے اسی غسل سے نمازیں پڑھتی رہے جتنی چاہے خروج وقت کے بعد بھی جب تک استحاضہ کے علاوہ کوئی دوسرا حدث پایا نہ جائے اور یہی مذہب بعینہ مالکیہ کا ہے، اس مطلب کو لیکر یہ حدیث تہجد کے خلاف ہو جاتی ہے لہذا یہ کہا جائے کہ ذلک سے اشارہ استحاضہ کی طرف ہے اور مطلب یہ ہے کہ جب تک استحاضہ کا سلسلہ قائم رہے استحاضہ وضو کر کے نماز پڑھتی رہے ایک مرتبہ سے زائد غسل کی حاجت نہیں، اب یہ وضو کرنا عام ہے خواہ لکل صلوٰۃ ہو کہ عند الشافعی، خواہ بوقت لکل صلوٰۃ ہو کہ عند الحنفیہ۔

قوله عن ربيعة أنه كان لا يبرئ على المستحاضة وضوءاً غيرها ربيعہ شیخ مالک اور خود امام مالک دو فواقض کا مسلک ایک ہی ہے کہ استحاضہ کو استحاضہ کی وجہ سے وضو کی حاجت نہیں نہ وقت کے اندر اور نہ بعد خروج الوقت، اور حنفیہ کے نزدیک گونا گیل وقت وضو کی حاجت نہیں لیکن خروج وقت کے بعد وضو ضروری ہے، ربيعہ اور حنفیہ کے مسلک کے درمیان یہی فرق ہے، بذل میں حضرت نے قول ربيعہ کو اس پر محمول کیا۔ ہے کہ داخل وقت وضو کی حاجت نہیں پھر اسی نے حضرت نے اس پر لکھا کہ یہی مذہب حنفیہ کا بھی ہے، نہ علیہ شیخنا ایضاً فی ہاشم البذل۔

(۳) بَابُ فِي الْمِرَاةِ تَرَى الصَّفْرَةَ وَالْكُدْرَةَ بَعْدَ الطَّهْرِ

یعنی جو عورت صفرة و کدرة یہ دو رنگ دیکھے حصول طہر یعنی مدت حیض کے گزر جانے کے بعد، کدرة سے مراد وہ رنگ ہے جو مشابہ ہو مار مکہ یعنی گدے پانی کے جس میں غبار وغیرہ ملجائے، مصنف کا یہ ترجمہ بلفظ الحدیث ہے۔

مسئله الباب میں مذاہب علماء اور ان کے دلائل | یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے، اس میں علماء کے تین قول ہیں، جمہور علماء جس میں حنفیہ بھی ہیں، کا مسلک یہ ہے

کہ عورت صفرة و کدرة اگر مدت حیض میں دیکھے تب تو وہ حیض ہے ورنہ استحاضہ، اور یہی مصنف ترجمۃ الباب میں بھی کہہ رہے ہیں لہذا یہ ترجمہ مسلک جمہور کے موافق ہوا، دوسرا قول ابن حزم ظاہری کا ہے کہ یہ دونوں رنگ مطلقاً استحاضہ ہیں اگرچہ مدت حیض کے اندر دیکھے، تیسرا قول وہ ہے جو امام مالک کی ایک روایت ہے کہ صفرة و کدرة مطلقاً حیض ہیں خواہ عادت کے اندر دیکھے یا اس کے پورا ہونے کے بعد، اور دوسری روایت امام مالک کی مثل جمہور کے ہے، یہاں پر ایک چوتھا قول وہ ہے جو حنفیہ میں سے امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ کدرة حیض ہے بشریکہ شروع میں شروع ہو (اسود یا احمر) دیکھے ورنہ یہ محض ایک رطوبت ہے جس کا کوئی اعتبار نہیں۔

جمہور کی دلیل ابو داؤد کی حدیث الباب ہے، اتن حزم کی دلیل بھی یہی حدیث الباب یعنی حدیث ام عطیہ ہے، مسکن بروایت بخاری و نسائی، اس لئے کہ ان دونوں میں اس روایت کے الفاظ ہیں: "بعد الطہر"، مذکور نہیں بس اس طرح ہے کتا لا تعدد الکدرة والصفرة شيئاً، اسی لئے امام نسائی نے اس پر ترجمہ بھی مطلق ہی قائم کیا ہے، جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ ابو داؤد کی روایت میں بعد الطہر کی زیادتی موجود ہے اسی لئے امام ابو داؤد نے ترجمۃ الباب میں بھی یہ قید ذکر فرمائی ہے اور اسی طرح امام بخاری کی نے بھی بخاری شریف میں ترجمۃ الباب ابو داؤد ہی کی روایت کے مطابق بعد الطہر کی قید کے ساتھ قائم کیا ہے، لہذا ابن حزم کے لئے اب اس سے استدلال کی گنجائش نہیں رہی، اور تیسرے قول کی دلیل بخاری شریف کی وہ مشہور حدیث ہے، میرا میں حضرت عائشہ فرماتی ہیں، لا تعجلن حتی تری من العقۃ البیضاء کیونکہ بظاہر اس حدیث عائشہ سے صفرة و کدرة کا مطلقاً حیض ہونا ثابت ہوتا ہے مدت حیض کی قید نہیں، اس کا جواب بھی حدیث ام عطیہ سے خود بخود نکل آیا کہ حدیث عائشہ کو معمول کیا جائے گا زمانہ حیض پر، لہذا اب حدیث عائشہ حدیث ام عطیہ دونوں کو ملا کر حاصل یہ ہوا کہ صفرة و کدرة حیض ہیں قبل الطہر یعنی زمانہ حیض میں اور استحاضہ ہیں بعد الطہر یعنی غیر ایام حیض میں۔

جاننا چاہئے کہ یہ اختلاف مذاہب کا بیان تو کلی طور پر تھا، پھر آگے اس میں مزید تفصیل ہے وہ یہ کہ عورت کے

صغرة وکدره کو مدت حیض میں دیکھنے کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ یہ دیکھنا عادت سے متجاوز ہو کر اکثر مدت حیض پر آکر منقطع ہو جائے دوسرے یہ کہ اکثر مدت پر آکر منقطع ہو بلکہ اس سے بھی متجاوز ہو جائے خفیہ کے یہاں اول صورت میں سب حیض ہے اور صورت ثانیہ میں مازاد علی العادة استخاضہ ہے اور یہی قول شافعیہ کا بھی ہے مگر فرق یہ ہے کہ ہمارے یہاں اکثر مدت حیض دس دن ہے اور ان کے یہاں پندرہ دن، اور دوسرا قول شافعیہ کا یہ ہے کہ صغرة وکدره ایام عادت میں تو حیض ہے اور مازاد علی العادة مطلقاً استخاضہ ہے۔

باب فی المستحاضۃ یغشاها زوجها

(۵)

دلی مستحاضہ جمہور کے نزدیک جائز ہے اور ایک جماعت کے نزدیک ناجائز ہے جس میں ابراہیم نخعی بھی ہیں اور یہی ایک روایت امام احمدؒ کی ہے۔ اور ابن سیرینؒ نے کہا ہمت منقول ہے۔

مصنفؒ نے اس باب میں کوئی حدیث مرفوعہ نہیں ذکر کی بلکہ اثر مکرر کو ذکر کیا وہ یہ کہ امام حبیبہ سے ان کے شوہر اور حمہ سے ان کے شوہر، حالت استخاضہ دلی کرتے تھے۔ امام حبیبہ کے شوہر عبدالرحمن بن عوفؒ ہیں اور حمہ بنت جحش کے شوہر طلحہ بن عبید اللہؒ ہیں۔ اس سلسلہ میں فعل صحابی سے استدلال اس طور پر ہے کہ یہ ہر دو جلیل القدر صحابی جو کہ عشر مبشرہ میں سے ہیں اس فعل پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت کے بغیر جرات نہیں کر سکتے تھے خصوصاً جبکہ قربان حاضر سے ممانعت بھی وارد ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ منع کے نئے دلیل کی حاجت ہے اور اس سلسلہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی نہی ثابت نہیں لیکن حضرت شیخؒ نے حاشیہ بذل میں لکھا ہے کہ اس سلسلہ کی بعض روایات جمع الفرائد میں موجود ہیں

باب ما جاء فی وقت النفساء

(۶)

اقل مدت نفاس میں عند الامر المار بعد کوئی تحدید نہیں ہے، اکثر مدت میں اختلاف ہے خفیہ وحنابلہ کے یہاں چالیس

لے جمع الفرائد میں اس سلسلہ میں دونوں طرح کی روایات ہیں جواز و عدم جواز ہم اسکی عبارت بعینہ یہاں نقل کرتے ہیں (حاکمشہ) حالت المستحاضۃ لایا یتہا زوجہا للدار (رواہ) طہین عن ابراہیم النخعی قال کان یقال المستحاضۃ لا تجامع ولا تقوم ولا تحمس المصحف انما رخص بہا فی الصلوۃ۔ وقال یزید۔ بجامعہا زوجہا ویکمل ہما یکمل للطایر (رواہ) عن ابن حبیہ وقد سئل اتجامع المستحاضۃ فقال الصلوۃ اعظم من الجماع اس کے بعد اس میں ابوداؤد کے حوالہ سے اسی اثر مکرر کو ذکر کیا ہے۔ امام حبیبہ اور حمہ کے بارے میں۔

روزی ہے اور امام شافعی و امام مالک کے نزدیک ستون یونا اور ایک روایت میں امام شافعی جسے مسجون یونا مودی ہے اور امام ترمذی نے امام شافعی کا مسلک دہی لکھا ہے جو خفیہ اور حنا بلہ کا ہے لیکن کتب شافعیہ میں ستون یونا مذکور ہے۔

۱۔ حدیثنا احمد بن یونس۔ حوالہ کانت النفساء علی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تعقد بعد دفاسہا اور بعین یونا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اکثر مدت نفاس چالیس دن ہے جیسا کہ خفیہ اور حنا بلہ کا مذہب ہے، اور صحابی کا قول کیا نفع کذا فی زمن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالاتفاق حدیث شریفہ کے حکم میں ہے کہانی کتب الاصول اور یہاں تو یہ حدیث ایک اور لحاظ سے بھی مرفوع ہے وہ اس لئے کہ صحابیہ کی مراد یہ ہے کہ نفاس حضور کی جانب سے اس بات کی مامور تھی کہ چالیس دن بیٹھے یہ مطلب نہیں کہ بیٹھی تھی اور یہ مراد اس لئے ہے کہ حدیث کو اگر ظاہر پر رد کیا جائے تو مضمون حدیث خلاف واقع ہوگا کہ نہ کہ یہ مستبعد ہے کہ ایک زمانہ کی تمام عورتیں عادت نفاس میں مستعد ہو جائیں یقیناً سب کو چالیس ہی روز نفاس آئے یقیناً اس میں عادت کے اعتبار سے عورتیں مختلف ہوتی ہیں، کذا فی البذل عن الشورکانی، اور یہی بات شیخ ابن الہمام نے فتح القدر میں بھی لکھی ہے لیکن میں کہتا ہوں کہ یہ بڑے بڑے حضرات تو یہی لکھ رہے ہیں لیکن مضمون کے خلاف واقع ہونے کی بات اس احتقار کے کچھ سمجھ میں نہیں آ رہی اس لئے کہ اس حدیث میں مراد یہ ہے کہ آپ کے زمانہ میں نفاس زائد سے زائد چالیس روز بیٹھی تھی اس میں کچھ بھی اشکال نہیں، اور اگر یہاں امر مقدور مائیں تب بھی یہی مطلب لینا پڑے گا کہ نفاس آپ کی طرف سے مامور تھی اس بات کی کہ زائد سے زائد چالیس روز بیٹھے، اور اگر یہ مطلب لیا جائے کہ چالیس دن بیٹھی تھی یا ہر نفاس چالیس دن بیٹھنے کی مامور تھی تب دونوں صورتوں میں اشکال ہوگا۔

خاشیہ ۸۔ مصنف نے مدت نفاس کے بارے میں تو ترجمہ قائم کیا لیکن مدت حیض کے بارے میں کوئی ترجمہ نہیں قائم کیا اور نہ ہی اس کی کوئی حدیث ذکر کی بظاہر اس لئے کہ اس کے بارے میں کوئی حدیث ثابت ہی نہیں جیسا کہ ابن العریلی کے کلام سے معلوم ہوتا ہے۔ (کذا فی ہامش البذل)

دفاع ثانیہ۔ مصنف نے غسل نفاس کے بارے میں ترجمہ قائم نہیں فرمایا کیونکہ اس سلسلہ میں کوئی حدیث وارد نہیں ہے، کہانی بغیر الہامانی نارضی الیہ

حوالہ دیکھئے نطفی خنی وجوعنا الورس من الکلیف کف یعنی داغ و نشان عورت کے چہرہ پر ولادت کی شدت تکلیف وغیرہ کی وجہ سے کچھ نشان سے پڑ جاتے ہیں حضرت ام سلمہ اس کے بارے میں کہہ رہی ہیں ہم اس کی تدبیر یہ کیا کرتی تھیں کہ درس بویک مشہور گھاس ہے اس کو ہمیں کہ نفاس اپنے چہرہ پر مل لیا کرتی تھی، جس سے وہ نشانات

۱۔ اور اس سلسلہ میں ایک حدیث سنن ابن ماجہ میں مرفوعہ بھی ہے عن انس بن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقت للنفساء اربعین یوماً الا ان تحری الطهرین ذلک۔

کہ یہ طہریں چار دن سے بھی ہو سکتی ہیں اور نطفی بشدید الطاء باب انفال سے بھی ہو سکتا ہے، یہ دو احتمال علامہ سندھی نے حاشیہ ثانی میں قول ابن عمر (اصبح مطلیح بقطرین) کے ذیل میں لکھے ہیں۔

صاف ہو جاتے تھے۔

۴۔ حدثنا الحسن بن یحییٰ — قوله ان سمرة بن جندب یا مولا النساء الخ حضرت سمرة بن جندب غالباً اپنے قیاس و اجتہاد سے عورتوں کو زمانہ حیض کی نمازوں کی قضا کا حکم دیا کرتے تھے۔ حضرت ام سلمہؓ کو جب معلوم ہوا تو انھوں نے اس کی تردید فرمائی اور فرمایا آپ صلی اللہ علیہ وسلم زمانہ نفاس کی نمازوں کی قضا کا حکم نہیں فرمایا کرتے تھے مطلب یہ ہے کہ جب زمانہ نفاس کی نمازوں کی قضا نہیں تو زمانہ حیض کی نمازوں کی قضا بطریق اولیٰ ہوگی اس لئے کہ اس میں حرج زائد ہے کیونکہ حیض نفاس کے مقابلہ میں بہت زیادہ کثیر الوقوع ہے تو جب دفع حرج کے لئے وہاں قضا نہیں تو یہاں بطریق اولیٰ ہوگی۔

باب الاغتسال من الحيض

(الحدیث)

اس باب سے مقصود غسل حیض کی کیفیت کو بیان کرنا ہے جیسا کہ اس سے پہلے شروع میں غسل جنابت کی کیفیت کو بیان کیا تھا غسل چاہے جنابت کے لئے ہو یا حیض کے لئے دونوں کا طریقہ تو ایک ہی ہے لیکن غسل حیض کے بارے میں روایات میں بعض ایسی چیزیں آتی ہیں جن کا تعلق خاص حیض ہی سے ہے مثلاً فرمہ مشککہ وغیرہ کا ذکر جو آگے روایت میں آ رہا ہے اس لئے اس کو الگ بیان کیا جاتا ہے۔

مضمون حدیث ۱۔ حدثنا محمد بن عسیر الواسی — قوله عن امرأة من بنی غفارة کہا گیا ہے ان کا نام سہیلہ ہے اور یہ ابوذر غفاریؓ کی بیوی ہیں مضمون حدیث یہ ہے کہ وہ اپنے کسی سفر کا حال بیان کر رہی ہیں غالباً یہ سفر غزوہ خیبر کے لئے تھا جیسا کہ آخر حدیث سے معلوم ہو رہا ہے، وہ کہتی ہیں کہ سفر میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ اپنے حقیقیہ محل یعنی پالان کے پیچھے کی لکڑی پر رو لیٹ بنا لیا اور (یہ قافلہ جس میں آپ بھی تھے رات بھر چلتا رہا یہاں تک کہ) صبح کے قریب کسی منزل پر پہنچکر آپ نے نزل فرمایا اور میں بھی اپنی جگہ پر سے اتری۔ تو میں نے دیکھا کہ وہاں خون کا دھبہ لگ رہا ہے اور یہ مجھے پہلی مرتبہ حیض آیا تھا، وہ کہتی ہیں اس کو دیکھ کر میں وہاں سکوڑ گئی اور شرمائی، جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے میری یہ کیفیت دیکھی اور اس دم پر بھی آپ کی منظر بڑی تو آپ نے دریافت فرمایا کہ شاید تجھ کو حیض آ گیا ہے میں نے عرض کیا ہاں تو آپ نے فرمایا اپنے کپڑے درست کر لے تاکہ حیض کا خون منتشر نہ ہو اور پھر آپ نے ارشاد فرمایا تھوڑا پانی لیکر اس میں نمک ملاؤ اور حقیقیہ محل کو جس پر خون لگ گیا ہے اس سے دھو دو پھر اپنی سواری پر لوٹ جاؤ، آگے داوی کہتا ہے کہ اس واقعہ کے بعد ان کا یہ معمول ہو گیا تھا کہ جب بھی غسل حیض کرتی تھیں تو غسل کے پانی میں نمک ملا لیا کرتی تھیں، بلکہ یہاں تک اس کا اہتمام ہوا کہ وصیت کی کہ مرنے کے بعد جب مجھ کو غسل دیا جائے اس پانی میں بھی نمک ملا یا جائے۔

اس حدیث میں غسل حیض کی کوئی خاص کیفیت تو مذکور نہیں نہ جانے مصنف نے سب سے پہلے اسی روایت کو کیوں ذکر کیا، ہاں البتہ اس حدیث سے ایک مسئلہ اور معلوم ہو رہا ہے یعنی ماہ منقطع ہونے پر غسل کا جواز جو باب فی الجنب بغسل رأسہ بالغطی میں تفصیل سے گزر چکا۔

قوله قالت فلما فتح رسول الله صلى الله عليه وسلم خير آب صلى الله عليه وسلم سفر غزوات میں گاہے عورتوں کو بھی ساتھ لے جاتے تھے لیکن یہ لیجانا قتال کے لئے نہیں ہوتا تھا بلکہ دوسری خدمات کے لئے مجروحین کی مرہم پٹی اور تیمارداری کے لئے، اور اس قسم کی عورتوں کو باقاعدہ ہیم غنیمت تو نہیں دیا جاتا تھا البتہ انعام کے طور پر کوئی معمولی سی چیز مال غنیمت میں سے دے دی جاتی تھی جس کو رخصت کہتے ہیں، فنی سے مراد یہاں مال غنیمت ہے، ویسے مشہور یہ ہے کہ فنی وہ مال ہے جو کفار سے حاصل ہو بغیر قتال کے اور جو حاصل ہو قتال سے اس کو غنیمت کہتے ہیں، یہ چیزیں کتاب الجہاد میں آئیں گی۔

۲۔ حدثنا عثمان بن أبي شيبة — قوله عن عائشة قالت دخلت أسعاء في أسمار بنت شكل بن جيساكة مسلم شریف کی روایت میں ہے بخاری میں بھی یہ حدیث ہے اس میں دخلت أسعاء بلا تعین ہے حافظ کہتے ہیں غلطی نے مہبات میں اس روایت کو ذکر کیا اس میں بجائے بنت شكل کے اسمار بنت يزيد بن السكن ہے دیلمی وغیرہ بعض محدثین نے مسلم کی روایت کو تصحیف قرار دیا ہے اس لئے کہ انصار میں کوئی شخص ایسا نہیں جس کا نام شكل ہو، حافظ ابن حجر نے اس کی تردید کی ہے اور کہا ہے کہ ہو سکتا ہے شكل ان کا لقب ہو اور نام یہ زید ہو بلکہ حافظ کہتے ہیں زیادہ تر مشہور کتابوں میں اسمار بنت شكل ہی ہے یا اسمار بغیر نسب کے جیسا کہ ابو داؤد میں ہے۔

قوله ثم تأخذ فروعها فتطهر بها یعنی آپ نے فرمایا کہ حائضہ کو چاہئے کہ غسل سے فارغ ہونے کے بعد مزید نظافت و طہارت حاصل کرے۔ فروعہ کی فارسی تینوں حرکات پڑھی گئی ہیں اس کے معنی ہیں ردئی یا اولی کا قطعہ اپنی بھائی پر اس سے مراد مشک آلو بھائی ہے جیسا کہ اگلی روایت میں ہے فروعہ ٹمٹکتہ اور بعض روایات میں ہے من مسك مطلب یہ ہے کہ کسی بھائی پر مشک لگا کر دائیں کرپہ نائل کرنے کے لئے اس کو اپنی فروع میں رکھے اور یہ بھی مراد ہو سکتا ہے کہ فروع کے علاوہ جہاں جہاں خون کا اثر ہو وہاں اس کو لگا کر پھر فروع میں رکھے، چنانچہ اس سے اگلی روایت میں تتبعین جہا آثار الدم آ رہا ہے بعض روایات میں فروعہ کے بجائے فروعہ قات کے ساتھ ہے اور بعض نے اس کو فروعہ قات اور ضاد کے ساتھ ضبط کیا ہے تو گویا اس میں تین روایتیں ہو گئیں فروعہ، فروعہ قات، فروعہ

ملہ ممکن ہے مصنف کو ان صحابیہ کی یہ ادار بہت پسند آئی ہو کہ حدیث پر عمل میں اس قدر اہتمام رضی اللہ تعالیٰ عنہا اس حدیث کا جو مفعول حصہ ہے اس میں تواضع حال غرض ہی مذکور نہیں بلکہ غسل دم حیض مذکور ہے البتہ فعل صحابہ غسل حیض سے متعلق ہے، ۱۲

مراد سب سے ایک ہی ہے۔

اچھ نے ابھی کہا تھا کہ بعض روایات میں منیٰ منیٰ ہے مشہور تو یہ ہے کہ یہ مسک بکسر الیم ہے جو کہ معروف خوشبو ہے۔ اور بعض نے اس کو مسک بفتح الیم پڑھا ہے اور مسک چڑے کو کہتے ہیں اور اس کی وجہ یہ لکھی ہے کہ مشک تو بڑی گراں چیز ہے اور حضرات صحابہ عام حالات میں حسرت کی زندگی بسر کرتے تھے لہذا مطلب یہ ہے کہ چڑے کا ٹکڑا لے کر بدن کے جس جس حصہ پر خون کا اثر ہو اس سے رگڑ دے اور جن لوگوں نے اس کو مسک پڑھا ان کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جس میں آتا ہے **مِنْ مَسْكَةٍ** (وہ پھایہ جس میں مشک کی خوشبو بھائی گئی ہو) دوسرے فریق نے اس کا جواب ہو سکتا ہے یہ لفظ **مُسْكَةٍ** ہو اس کا بانیہ سے اس صورت میں معنی ہوں گے وہ پھایہ جس کو ہاتھ میں پکڑا گیا ہو۔ لیکن یہ معنی رک ایک اور غلط ظاہر ہیں امام نوویؒ کی رائے یہ ہے کہ مسک بکسر الیم زیادہ صحیح ہے اور حسرت و حاجت والی بات بس ایسی ہی ہے، عرب لوگ بڑے فراخ دل تھے خصوصاً استعمال طیب کے معاملہ میں۔

نیز اس میں بھی اختلاف ہے کہ استعمال مشک میں حکمت کیا ہے اس میں دو قول ہیں بعض نے کہا رانٹھ کر یہہ کے ازالہ کے لئے اور بعض نے کہا اس لئے کہ مشک کا استعمال فرج میں اسرغ الی الحمل ہے اس سے استعرا حمل جلد ہوتا ہے لیکن امام نوویؒ نے اس قول کی تردید فرمائی ہے حضرت شیخؒ فرماتے تھے کہ امام نوویؒ فرماتے ہیں **لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ** کہاں پہنچ گئے۔

قَوْلُهُ فَانْتِ عَلِيَّ حضرت عائشہؓ نے انصاری عورتوں کا ذکر کیا اور ان کی تعریف و مدح کی، مدح کے الفاظ اچھی روایت میں آ رہے ہیں **نَعْمَ النِّسَاءُ الْاَنْصَارُ لَمْ يَكُنْ يَسْنَعُهُنَّ الْخِيَاءُ** یعنی انصاری عورتیں کیسی اچھی ہیں ان کو دین سیکھنے اور مسائل معلوم کرنے سے حیار مانع نہ ہوتی تھی۔

طہارۃ مائہ جو کہ اصل ہے اس کا بیان پورا ہوا۔ **الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي بِنِعْمَتِهِ تَتِمُّ الصَّالِحَاتُ**۔

بَابُ التَّيْمِ

(۱۰)

اس باب سے مصنف کا مقصود مشروعیت تیمم اور مصف تیمم دونوں ہی کو بیان کرنا ہے چنانچہ باب کی حدیث اول سے مشروعیت اور اس کے مابعد کی روایات سے مصف تیمم کو بیان کیا۔

یہاں پر ہمیں مندرجہ ذیل امور بیان کرنا ہیں۔ **الْمُنَاسِبَةُ بِمَا قَبْلُ**، معنی التیمم لفظ و شرعاً، یعنی شرع التیمم، طہارۃ مطلقہ اور ضروریہ، رخصۃ اور غیرہ، بل التیمم من خصائص ہذہ الامۃ، مشہور بہ التیمم، اختلاف الامۃ فی کیفیت التیمم، دلائل فریقین اور حدیث عامہ جو کہ اس باب میں

اصل ہے اس پر کلام۔ ہن بجوز التیم للمیابة۔

بحث اول۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ جب طہارۃ مائے مغزی و کبریٰ یعنی وضو اور غسل اور ان کے متعلقات کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اب یہاں سے طہارۃ تراویح کو شروع کر رہے ہیں جو کہ طہارت مائے کاناہب اور اس کا بدلہ ہے اور ناہب مؤخر ہوا کرتا ہے اصل سے۔

بحث ثانی۔ تیمم کے لغوی معنی قصد کے ہیں اور حج کے معنی بھی قصد کے ہیں لیکن اس میں معظم و محترم کی قید ہے یعنی کسی منظم و محترم چیز کا قصد کرنا اور تیمم کے معنی شرعی ہیں پاک مٹی کو قاعدہ شرعی کے مطابق استعمال کرنا طہارت کی نیت سے۔ ابن رسلان کہتے ہیں چونکہ تیمم کے لغوی معنی ہی قصد کے ہیں اس لئے فقہاء ائمہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ تیمم میں نیت واجب ہے گو وضو میں اختلاف ہے اس لئے کہ ہر اصطلاحی معنی میں لغوی معنی ملحوظ ہوا کرتے ہیں، البتہ امام اوزاعی سے اس میں اختلاف منقول ہے کہ ان کے نزدیک تیمم میں نیت ضروری نہیں، اور اسی طرح صاحب ہدایہ نے اس میں امام زفر کا اور ابن رشد نے ہدایۃ المہتد میں حسن بن حمی کا بھی اختلاف لکھا ہے۔

بحث ثالث۔ جانا چاہئے کہ جس طرح افک عائشہ کے قصد کی بنا پر قصد عقد (بار کا گم ہونا) ہے اسی طرح شریعت تیمم کا سبب بھی یہی بار کا گم ہونا ہے، افک کا واقعہ بالاتفاق غزوہ بدر میں پیش آیا جس کو غزوہ بنو المصطلق بھی کہتے ہیں اور ایک بڑی جماعت جن میں ابن عبد البر، ابن سعد، ابن حبان بھی ہیں ان حضرات کی رائے یہ ہے کہ آیت تیمم کا نزول بھی اسی غزوہ میں ہوا، اور ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ قصد افک پیش آنے کے بعد ایک دوسرے سفر میں دوبارہ بار گم ہوا اور اس پر آیت تیمم کا نزول ہوا، چنانچہ طبرانی کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کہ واقعہ افک پیش آنے کے بعد میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک دوسرے غزوہ میں شریک ہوئی اس میں تیمم کا نزول ہوا، لیکن

لہ فی نفسہ تیمم تو مطلق طہارۃ کی نیت سے صحیح ہو جاتا ہے لیکن اس کے ذریعے سے ادار معلوۃ یا امر آخر ہے اس میں تفصیل اور اختلاف ہے طریق کے نزدیک تیمم کے ذریعہ سے معلوۃ اس پر موقوف ہے کہ وہ تیمم ایسی عبارت مقصودہ کے لئے کیا گیا ہو جو بغیر عبادت کے صحیح نہ ہو، مثلاً معلوۃ جنازہ اور مسجد خلاوت، اور اگر ایسی عبادت مقصودہ ہے جو بغیر طہارۃ کے صحیح ہو جاتی ہے جیسے سلام لانا تو اس تیمم سے نماز صحیح نہیں اور امام ابو یوسف کے نزدیک جو تیمم عبادت مقصودہ کے لئے کیا گیا ہو عام اس سے کہ وہ بغیر طہارت کے صحیح ہوتی ہو یا نہ ہوتی ہو اس سے ادار معلوۃ جائز ہے اور جو تیمم قربت غیر مقصودہ کے لئے کیا گیا ہو جیسے دخول مسجد اور مسکن مسقف اس تیمم سے بالاتفاق ادار معلوۃ جائز نہیں، نیز یہ بات بھی واضح رہے کہ اس بحث میں مقصودہ وغیر مقصودہ کا بھی ایک خاص مفہوم ہے جو کتب فقہ میں مذکور ہے، شرح ذیالیہ کے ماسنیہ میں بھی لکھی ہے۔

اس روایت میں اس سفر کا نام مذکور نہیں ہے، حافظ ابن القیم زاد المعاد میں فرماتے ہیں وہذا هو الظاهر، اور ایسے ہی حافظ ابن حجر میلان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے، حافظ ابن القیم بعض علماء سے آیت تیمم کا نزول غزوة ذات الرقاع میں ہونا نقل کیا ہے، ہو سکتا ہے وہ دوسرا غزوہ بھی ہو جس کو حضرت عائشة فرما رہی ہیں لیکن یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے کہ ذات الرقاع مقدم ہے یا بنو المصطلق، قطانی فرماتے ہیں آیت تیمم کا نزول شہد یا سہلہ میں ہوا، اور تائید کے بغیر میں شہد لکھا ہے اور ابن الجوزی نے التلخیص میں سہلہ لکھا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

بحث رابع: تیمم قبلہ کے نزدیک طہارة مطلقہ (کاملہ) ہے اور اگر ثلثہ کے نزدیک طہارة ضروریہ ہے، اسی لئے ہمارے یہاں تیمم دخول وقت مطلقہ سے پہلے بھی کر سکتے ہیں اور اگر ثلثہ کے یہاں دخول وقت مطلقہ سے پہلے تیمم جائز نہیں اس لئے کہ ضرورۃ کا تحقق وقت کے بعد ہی ہوتا ہے، نیز ان کے یہاں خروج وقت سے تیمم لوٹ جاتا ہے نیز امام احمد کے نزدیک وقت کے اندر اندر تیمم واحد سے متعدد نمازیں قضاء و ادا پر مباح ہو سکتے ہیں۔ اور شافعیہ و مالکیہ کے نزدیک ہر فرض نماز کے لئے مستقل تیمم ضروری ہے و لونی وقت واحد البتہ لداخل ان دونوں کے یہاں فرض نفس کے تابع ہیں، شافعیہ کے یہاں لونی قبلہ و بعدہ دونوں مالکیہ کے یہاں صرف بعدہ۔

بحث خامس: اس میں تین قول ہیں براعزبت ہے مطلقاً، رخصت ہے مطلقاً، تیسرا قول یہ ہے کہ عند عدم الماء عزبت ہے، اور پانی کے ہوتے ہوئے مرض وغیرہ کی وجہ سے رخصت ہے۔

بحث سادس: تیمم اس امت کے خصائص میں سے ہے جیسا کہ میمیں کی حدیث میں اس کی تصریح ہے اعطیت خمساً لربططن احد قبلی اور اس کے اخیر میں ہے جُعِلَتْ لِي الارضُ مسجداً و طهوراً۔

بحث سابع: قرآن پاک میں حکم ہے کہ صعيد طيب سے تیمم کیا جائے لہذا صعيد طيب سے بالاجاز جائز ہے لیکن صعيد طيب کی تفسیر میں اختلاف ہے امام شافعی و امام احمد نے اس کی تفسیر صرف تراب کے ساتھ کی ہے لہذا ان کے یہاں تیمم صرف تراب سے کر سکتے ہیں، نیز ان دونوں کے نزدیک تراب ذی غبار ہونی چاہئے تعلق الغبار باليد ضروری ہے کتب شافعیہ و حنابلہ میں اس کی تصریح ہے اور حنفیہ میں سے امام ابو یوسف کے نزدیک بھی علی القول الاصح تیمم تراب کے ساتھ خاص ہے، اور امام ابو حنیفہ و امام مالک کے نزدیک صعيد کا معنی وجہ الارض (روئے زمین) ہے لہذا تیمم تراب کے ساتھ خاص نہیں بلکہ کل ماکان من جنس الارض سے جائز ہے، اور جنس الارض سے مراد یہ ہے کہ جو چیز آگ پر گرم کرنے سے نہ ٹپکے اور جلانے سے نہ راکھ ہو جیسے جس لوہہ زرنج، حجر وغیرہ، اور بعض مالکیہ کے نزدیک اس میں مزید عموم ہے وہ یہ کہ ما انفصل بالارض سے بھی جائز ہے جیسے نبات بشرطیکہ مقلوع ہو نیز وقت میں تنگی ہو اور دوسری کوئی چیز سامنے ہو (ذکرہ صاحب السنن)۔

بحث ثامن: کیفیت تیمم میں اختلاف ائمہ، جانتا چاہئے کہ یہاں پر اختلاف دو جگہ ہے ایک حد و ضربات نزدیک مقدار میں ہیں، امام احمد، اسحق بن راہویہ اور امام بخاری وغیرہ محدثین کے نزدیک تیمم کے لئے ضربۃ واحدہ ہے،

اور حنفیہ وشافعیہ کے نزدیک فریقین ہیں اور مالکیہ کے یہاں دونوں روایتیں ہیں مثل المذہبین اور تیسری روایت امام مالک کی یہ ہے کہ ضرب واحدہ فرض اور ثانیہ سنت اور یہی ان کا راجح قول ہے اسی کو مختصر خلیل وغیرہ کتب مالکیہ میں اختیار کیا گیا ہے اور مقدار یدین میں اختلاف یہ ہے کہ امام احمد کے نزدیک مسح صرف الی الکوعین (کفین) ہے اور ضعیف وشافعیہ کے نزدیک الی المرفقین اور امام مالک سے دونوں روایتیں ہیں اور تیسری روایت ان سے یہ ہے کہ مسح الی الکفین فرض ہے اور الی المرفقین سنت، لیکن کتب مالکیہ میں الی المرفقین ہی لکھا ہے اور امام مالک کی موطا اور مدونہ کے ظاہر سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے لہذا راجح قول کی بنا پر مالکیہ اس مسئلہ میں حنفیہ وشافعیہ کے ساتھ ہوسے اور عدد ضربات میں راجح قول کی بنا پر وہ امام احمد کے ساتھ ہیں

بحث تاسع دلائل فریقین۔ جانتا چاہئے کہ امام بخاری نے ان دونوں مسئلوں میں حنا بلہ اور جمہور اہل حدیث کے مسلک کے مطابق باب قائم کئے ہیں باب التیمم للوجہ والکفین اور باب التیمم ضویۃ اور پھر اسی کے مطابق روایات لاتے ہیں اور امام مسلم نے بھی ایسا ہی کیا ہے اور وہ روایات جو تعدد ضربہ اور مسح الی المرفقین پر وال ہیں وہ غیر صحیحین اور سنن کی روایات ہیں، حضرت سہارنپوری نے بذل میں ان کو تفصیل کے ساتھ مع سند وحوالہ کتب کے درج فرمایا ہے جو متعدد صحابہ سے مروی ہیں، حضرت فرماتے ہیں یہ روایات اگرچہ قویۃ وصحت میں صحیحین کی روایات کے مثل نہیں ہیں تاہم ان کے ضعف کا انجبار تعدد طرق اور موافقت قیاس سے ہو یا ہے یعنی قیاس الغرض بالاصل وہ اس طور پر کہ وضو جو کہ تیمم کی اصل ہے اس میں ایک ہی پانی کو دو عضو میں استعمال کرنا جائز نہیں لہذا تیمم میں بھی ایک ہی تراب کو دو عضو میں استعمال کرنا جائز ہونا چاہئے اور اسی طرح وضو میں غسل یدین الی المرفقین ہے لہذا تیمم میں بھی مسح یدین الی المرفقین ہونا چاہئے، نیز حضرت نے تحریر فرمایا ہے کہ جن روایات میں صرف ضرب واحدہ مذکور ہے یا مطلق ضرب ہے وہ مافوق کی سخی پر دلالت نہیں کرتیں مگر بطریق مفہوم مخالف کے اور استدلال بالمفہوم کے حنفیہ قائل نہیں لہذا روایات والہ علی وحدۃ الضویۃ کو روایات مثبتہ للضویۃ کے معارض نہیں کہا جاسکتا۔

اس کے بعد جانتا چاہئے کہ امام ابو داؤد نے باب التیمم مطلق قائم کیا ہے جس میں نہ ضرب واحدہ کی قید ہے نہ ضربتین کی، اسی طرح نہ کفین کی نہ الی المرفقین کی، اسی لئے مصنف نے اس باب میں ضرب واحدہ، ضربتین الی الکفین، الی المرفقین الی الذراعیں حتیٰ کہ الی المتکبیین سب طرح کی روایات ذکر کی ہیں۔

حدیث عمار کا اضطراب | اور یہ سب اختلافات حدیث عمار ہی کے مختلف طرق میں موجود ہیں اسی لئے امام طحاوی وغیرہ بعض علمائے لکھا ہے کہ اس سلسلہ میں حدیث عمار قابل استدلال نہیں، امام ترمذی نے بھی لکھا ہے کہ اسی اختلاف کی بنا پر بعض اہل علم نے حدیث عمار کی تضعیف کی ہے۔

حدیث عمار باوجود اضطراب کے صحیحین میں | امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ نے حدیث عمار کو صرف ان طرق سے لیا ہے جس میں ضربہ واحدہ اور کھینک نہ ہو ہے

بندہ کو اس سلسلہ میں ایک غلطی رہا ہے وہ یہ کہ اس حدیث عمار میں جب اتنا شدید اضطراب ہے تو پھر امام بخاریؒ و امام مسلمؒ نے اس کو اپنی صحیحین میں کیسے جگہ دی؟ یہ تو الگ بات ہے کہ ان حضرات نے صرف ان طرق کو لب جن میں ضربہ واحدہ اور کھینک نہ ہو ہے مگر صرف ان طرق کو اختیار کرنے سے دوسرے طرق تو کالعدم نہیں ہو سکتے اس کا صحیح جواب تو بڑے حضرات ذیل کے میرے غور کرنے سے ایک بات سمجھ میں آئی وہ یہ کہ دراصل حدیث عمار دو ہیں، ایک وہ جس میں ابتداء تیمم اور اس کی مشروعیت کا ذکر ہے جس میں وہ فرماتے ہیں ہم نے نزول تیمم کے بعد حضور کے ساتھ تیمم کیا، اور دوسری حدیث عمار وہ ہے جس کو انہوں نے حضرت عمرؓ کے سامنے بیان کیا جو تیمم جنب کے مسئلہ میں ہے زیادہ تر اختلاف واضطراب جس کا ادھر ذکر آیا عمار کی حدیث اول میں ہے اسی لئے حضرات شیخین نے اس کو نہیں لیا اور عمار کی وہ حدیث ثانی جس کو حضرات شیخین نے لیا اس میں یہ سارے اختلافات نہیں بلکہ اس کے تمام طرق میں ضربہ واحدہ مذکور ہے اس کے خلاف نہیں البتہ مقدار یدین کے بارے میں اس میں بھی فی الجملہ اختلاف ہے بعض میں الی الکھین ہے اور اسی کو شیخین نے لیا ہے اور بعض میں اس کے خلاف بھی ہے الی المرفیقہ طرہ، الی المناکب والاباط اس میں نہیں ہے خدا اعلمی والہ تعالیٰ اعلم۔ بعد میں جب ترمذی شریف کو دیکھا گیا تو اس سے معلوم ہوا امام ترمذیؒ نے اس میں یہ بات نقل فرمائی یعنی یہ کہ حدیث عمار دو ہیں اور یہ اختلاف واضطراب ان میں سے صرف ایک میں ہے، فللمحمد الحمد والمنة ۱۲

حضرات شیخین نے حدیث عمار کے علاوہ ابوالجہیم کی حدیث بھی ذکر کی ہے جس کو امام ابو داؤدؒ نے آئندہ باب میں ذکر کیا ہے، ابوالجہیم کی حدیث میں ضربہ واحدہ مذکور ہے اور یدین کے بارے میں وہ مجمل ہے راوی نے صرف الی الیدین کہا اس کا مقدار نہیں بیان کیا۔

بحث عاشدہ یہ کل نو نمائیں ہوئیں تشکیل عشرہ کے لئے ایک مسئلہ اور سن لیجئے وہ بھی اہم ہے وہ یہ کہ تیمم حدیث اصغر و اکبر دونوں میں مشروع ہے یا صرف حدیث اصغر میں؟ و عبارتہ آخری تیمم صرف وضو کے قائم مقام ہوتا ہے یا وضو و غسل دونوں کے؟ جمہور علماء سلفا و خلفا و ہم الامم الاربعہ کے نزدیک عموم ہے، البتہ آراء اہم غنی کا اس میں خلاف منقول ہے ان کے نزدیک صرف حدیث اصغر میں مشروع ہے اور صحابہ میں حضرت عمرؓ اور ابن مسعودؓ سے بھی یہی مروی ہے لیکن اخیر میں سے رجوع مروی ہے۔

تیمم جنب کا ثبوت کتاب الشہرے | بلکہ حنفیہ کے نزدیک تو تیمم جنب کتاب الشہرے ثابت ہے اس لئے کہ آیت تیمم میں جو اولیٰ تیمم القسا ہے اس کو حنفیہ جامع پر محمول کرتے ہیں جیسا کہ اس کی تفصیل اپنے محل میں گذر چکی تیمم کے ان مباحث کے بعد اب باب کی حدیث اول لیجئے۔

آء حدثنا عبد اللہ بن محمد المنفیلی۔ قوله فحضرت القلوة فغسلوا بغير وضوء الا ملوة سے مراد فجر کی نماز ہے،

صحابہ کرام نے پانی ہونے کی وجہ سے بغیر وضو کے نماز ادا کی اور تیمم اس وقت تک مشروع نہوا تھا، اس سے فائدہ اٹھاتے ہوئے
کا مسئلہ نکلتا ہے جس میں اختلاف مشہور ہے، ہمارے یہاں یہ مسئلہ باب فرضی الوضوء میں گذر چکا۔

قوله فنزلت آية النيمر آيت کے معنی میں شراح کا اختلاف ہے ابی العریضی فرماتے ہیں ہذا معضلة ما وجدت
لداہمدا ورائہ یعنی یہ ایسا مشکل مسئلہ ہے کہ اس مرض کا میں نے کوئی علاج نہیں پایا کہ حضرت عائشہؓ کی مراد کو کسی آیت ہے
ان بطلان کرنے کہا کہ اس سے مراد آیت النساء ہے یا آیت مائدہ انھوں نے کوئی تعین نہیں کی، اور علامہ قرطبیؒ کی رائے ہے
کہ اس سے مراد آیت النساء ہے اس لئے کہ آیت مائدہ زیت و زعفران کے نام سے مشہور ہے گو اس میں تیمم کا بھی ذکر ہے،
اور آیت نساء میں صرف تیمم ہی ہے و زعفران نہیں، علامہ عینیؒ نے ایک روایت کی بنا پر جرمید کی جمع بین ائمہ میں
ہے جس میں اس طرح ہے فنزلت یا ایہا الذین امنوا اذا قمتموا الى الصلوة الآية مائدہ کا متعین ہونا لکھا ہے،
قوله ما نزل بہ امر نکوہینہ (الاجعل اولئک للمسلمین و لک فیہ فوجا حضرت اسید بن حنیفہؓ حضرت عائشہؓ کو
و عار دے رہے ہیں کہ جب بھی ان کو کوئی ناگوار بات پیش آئی تو اس میں اللہ تعالیٰ نے ابوبکر کے گھرانے کی بدولت
(کسانی سے) وایت ماحی بازل برکت کو یا الی (ابوبکر) خود ان کے لئے اور تمام مسلمانوں کے لئے راحت و سہولت کا سامان
مہیا فرمایا، شراح نے لکھا ہے اس سے واقعہ انک کی طرف اشارہ ہو سکتا ہے اس لئے کہ اس کا بھی امر مکرر ہونا ظاہر
ہے اور اس سے مستفاد ہوتا ہے کہ واقعہ انک مقدم ہے واقعہ ترویل تیمم پر جیسا کہ ہم شروع میں بیان کر چکے ہیں۔

۲۔ حدثنا احمد بن صالح۔ قوله عن عمار بن یاسر۔ باب کی حدیث اول سے مشروعیت تیمم بیان کرنے کے بعد
اب مصنف اس حدیث سے کیفیت تیمم بیان کرتے ہیں یہ حدیث عمار ہے جس کو مصنف نے مختلف اور متعدد طرق سے بیان
کیا ہے اس حدیث کے تمام طرق کا مدار ابن شہاب پر ہے، پھر ابن شہاب سے روایت کرنے والے متعدد ہیں، پہلی
سند میں ان کے شاگرد یونس بن یزید الایلی ہیں اور دوسری سند میں بھی وہی ہیں لیکن نیچے کے راوی یعنی مصنف کے
استاذ بدل گئے ان دونوں روایتوں میں ضربتیں مذکور ہیں، البتہ مقدار یزید میں کچھ فرق ہے ایک میں الی المناکب
والآباط ہے اور دوسری میں نہیں۔

۴۔ حدثنا محمد بن احمد بن خلف۔ حدیث عمار کا یہ دوسرا طریق ہے اس میں ابن شہاب سے روایت کر خولے
عمار بن کیسان ہیں دونوں طریق میں فرق یہ ہے کہ یونس کی روایت میں عبید اللہ بن عبد اللہ اور عمار بن یاسر کے
درمیان کوئی واسطہ نہ تھا اور اس دوسری سند میں ابن عباس کا واسطہ ہے، اس کا جو تعلق روایت میں بھی ہارم
ہونے کا ذکر ہے جیسا کہ باب کی حدیث اول حدیث عائشہؓ میں تھا۔

قوله عتروس باولات العیش قریش کہتے ہیں مسافر کا آخر شب میں استراحت
ذات البیض کی تحقیق کے لئے کسی منزل پر اترنا اولات البیض جس کو ذات البیض بھی کہتے ہیں، کہا گیا ہے

ہے کہ یہ مدینہ کے قریب تقریباً ایک برید (منزل) کی مسافت ہر ایک واد کی سہ بخاری کی ایک روایت میں بالبدعاء
ادبذات الجیش ہے مشہور قول کی بنا پر یہ دونوں جگہیں ذوالخليفة کے قریب مکہ مدینہ کے درمیان ہیں اور ایک قول یہ
ہے کہ بیدار نسبت ذوالخليفة کے مکہ سے زیادہ قریب ہے اور تیسرا قول اس میں یہ ہے کہ بیدار ادبذات الجیش مدینہ اور
خیبر کے درمیان ہیں مکہ کے راستہ میں نہیں، حافظ نے قول اول کو ترجیح دی ہے قول ثالث کو مرجوح قرار دیا ہے، نیز
قولہ ثالث پر یہ بھی ماننا پڑے گا کہ نزول تیمم کا قصہ غزوۃ المربیع میں نہیں پیش آیا کیونکہ مربیع مدینہ سے بجانب مکہ واقع
ہے، قولہ من جزع ظفار، ظفار لفتح الظار معنی علی الکسر ہے جیسے قطام، لیکن میں ایک شہر کا نام ہے، لفظ جزع جمع ہے جزعہ
کی اس کے معنی ہیں خریز یا مانی یعنی خرہرے اور قیمتی پتھر جو ہر جن سے ہار بناتے ہیں۔

ظفار و اظفار کی تحقیق بعض روایات میں بجائے ظفار کے اظفار ہے جیسا کہ لسانی میں ہے، شراح نے لکھا ہے
اظفار جمع ہے ظفر کی یہ ایک معرہ و خوشبو کا نام ہے جس کو قسط اور قسط اظفار بھی کہتے
ہیں۔ جس سے بخور یعنی دھواں دیکھائی ہے، چونکہ وہ ظفر الانسان کے مشابہ ہوتی ہے اس لئے اس کو اظفار کہتے ہیں،
لیکن جانا چاہئے کہ اس لفظ کا ذکر دو جگہ آتا ہے ایک بہاں باب التیمم میں دوسرے غسل یمین میں، باب تیمم میں صحیح ظفار
ہے، اور غسل میں بھی روایات میں دونوں طرح آتا ہے، لیکن وہاں صحیح اظفار ہے، ظفار ایک شہر کا نام ہے اور اظفار جس کو
قسط اظفار بھی کہتے ہیں خوشبو کا نام ہے۔

قولہ قال حبست الناس ولیس معهم ماء یہاں پر اشکال یہ ہوتا ہے کہ اس قافلہ نے تعریس اور نزول ایسی جگہ پر
کیوں کیا جہاں پانی نہیں تھا جواب یہ ہے کہ یہاں یہ تعریس اور نزول بالقصد نہ تھا بلکہ التماس عقد کے لئے مجبور ہوا تھا
لذا استفاد من امانی الاحبار غفر اللہ لہم، اور حضرت شیخ کی تقریر بخاری میں اس کی ایک دوسری توجیہ لکھی ہے۔
قولہ فصر ہوا بآیدہم الی الارض، حدیث عمار کے اس طریق میں ضربہ واحدہ مذکور ہے جبکہ اس سے پہلے طریق میں
ضربتین کا ذکر تھا، نیز اس طریق میں صحیح الیہدین الی المناکب والاباطہ مذکور ہے جس کے بارے میں ابن شہاب کہہ رہے
ہیں ولا یعتبر بهذا الناس یعنی بہت سے فقہار اس کا اعتبار نہیں کرتے یا اشارہ ضربہ واحدہ کی طرف ہے یعنی بہت
سے علماء اکتفا بضریۃ واحدہ کے قائل نہیں یا دونوں کی طرف اشارہ مانا جائے۔

جاننا چاہئے کہ اس طرح کی عبارت ہوتی تو ہے رد اور تفسیف کے لئے لیکن چونکہ کیفیت تیمم کے بارے میں شراح نے
ابن شہاب کا مسئلہ یہ نقل کیا ہے کہ وہ صحیح الی المناکب والاباطہ کے قائل تھے اس لئے یہ مطلب لینا شاید صحیح ہو لہذا یہ کہا

لہ چنانچہ حدیث ام عطیہ میں وارد ہے وقد رخص لنا عندنا الطهرا اذا اغتسلت احدنا منا من حیضہا فی نبتۃ من کسبت اظفار
اور ایک روایت میں بجائے کس کے قسط ہے اور امام بخاری نے اس پر باب باندھا ہے، باب الطیب للمرأۃ عند غسلها من الحيض یہ سب تفصیل

جائے کہ وہ بطور شکوہ کے کہہ رہے ہیں کہ دیکھئے مسیح الی المناکب والاباط روایت سے ثابت ہے لیکن پھر بھی بہت سے علما اس کے قائل نہیں اور یہ کہا جائے کہ انھوں نے اپنا مسلک بدل دیا ہو پہلے قائل ہوں بعد میں نہ رہے ہوں یا اس کے برعکس واللہ تعالیٰ اعلم۔

مصنف کے مسلسل کلام کی تشریح | قال ابو داؤد وکذا اللک رواہ ابن اسحق قال فیہ عن ابن عباس وکذا
فرو بنین کما ذکرہ یونس اس جملہ میں مصنف نے دو باتیں بیان کی ہیں ایک

سند سے متعلق اور دوسری متن سے، ابن اسحق زہری کے تلامذہ میں سے ہیں ذکر واسطہ و عدم واسطہ میں تلامذہ زہری کا اختلاف چل رہا ہے مصنف فرما رہے ہیں جس طرح صالح بن کیسان نے سند میں ابن عباس کا واسطہ ذکر کیا اسی طرح ابن اسحق نے بھی کیا ہے لیکن دونوں کے متن میں فرق ہے وہ یہ کہ صالح کی روایت میں ضریہ واحدہ مذکور تھا اور ابن اسحق کی روایت میں ضربین ہے جیسا کہ یونس کی روایت میں بھی ضربین گذر چکا۔

وقال مالک عن الزہری امام مالک زہری کے چوتھے شاگرد ہیں انھوں نے عبید اللہ اور عمار کے درمیان واسطہ تو ذکر کیا لیکن بجائے عن ابن عباس کے عن ابیہ کا، اور پھر آگے مصنف کہتے ہیں وشلک فیہ ابن عیینہ یہ بھی زہری کے تلامذہ میں ہیں انھوں نے اپنی سند میں واسطہ تو ذکر کیا لیکن اس واسطہ کی تسبیح نہیں کی شک ظاہر کیا کہ وہ عن ابیہ ہے یا عن ابن عباس اور گاہے وہ بدون شک کے عن ابیہ اور کبھی عن ابن عباس کہتے تھے۔

مزلہ ولعزید کواحد منہما الضربین الامن سمیت من شئیت کا مصداق مصنف کی بیان کردہ روایات کے مطابق اصحاب زہری میں سے صرف تین ہیں یونس، ابن اسحق اور قنبر لیکن حضرت بذل میں تحریر فرماتے ہیں کہ مصنف کے دو غلطے صغر منقوض ہے، اس لئے کہ امام بیہقی نے اس میں ابن ابی ذئب اور امام طحاوی نے صالح بن کیسان کا اضافہ کیا ہے کہ یہ ہر دو کسی ضربین کا ذکر کرنے والوں میں سے ہیں۔

تیمم جنب کے بارے میں حضرت ابن مسعود اور ابو موسیٰ اشعری کا مباحثہ | ۵ حدثنا محمد بن سلیمان الانباری عن قولہ
قال ابو موسیٰ یا ابا عبد الرحمن انما اس حدیث میں تیمم جنب کا مسئلہ مذکور ہے، ابو عبد الرحمن عبداللہ

ابن مسعود کی کنیت ہے ابو موسیٰ اشعری نے کہا کہ تیمم جنب کے جواز کے قائل تھے حضرت عبداللہ بن مسعود سے یہ مسئلہ دریافت کیا کہ اگر کسی مہنی کو پانی نہ ملے تو کیا وہ تیمم کر سکتا ہے، عبداللہ بن مسعود نے فرمایا نہیں کر سکتا، اس پر

لہ میں کہتا ہوں صالح بن کیسان کی روایت جو ابو داؤد میں ہے اس میں ضریہ واحدہ ہی مذکور ہے ہو سکتا ہے امام طحاوی کو ان کی جو روایت پہنچی ہو اس میں ضربین ہو اور یہ دونوں روایتیں دو مختلف وقت کی ہوں۔

ابو موسیٰ اشعریؓ نے سورہ مائدہ کی آیت اذ لاستم النساء پیش کی جس سے تیم جنب ثابت ہوتا ہے، اس پر عبد اللہ بن مسعودؓ نے فرمایا کہ بات تو ٹھیک ہے لیکن اگر ہم لوگوں کو تیم جنب کی اجازت دیدیں تو اندیشہ ہے اس بات کا کہ وہ اس میں بے احتیاطی کریں گے جہاں دیکھا کہ پانی ٹھنڈا ہے اور سرد کی ہو رہی ہے بس تیم کرنے لگیں گے فقال لہ ابو موسیٰ انما کرہتم هذا لہذا یعنی ابو موسیٰ اشعریؓ نے فرمایا اچھا! اس وجہ سے فتویٰ نہیں دیتے، ہو کیا حضورؐ نے جواز کا فتویٰ نہیں دیا تھا۔ آپ سے زیادہ کون مصلحت میں ہوگا، اور حضرت عمارؓ کی ایک حدیث بیان کی جو انھوں نے حضرت عمرؓ کے سامنے بیان کی تھی یہ پوری حدیث آگے متن میں آرہی ہے جس سے تیم جنب کا جواز ثابت ہوتا ہے وہ یہ کہ حضرت عمارؓ کہتے ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے کس سفر میں ایک کام سے بھیجا تھا مجھے وہاں جنابت لاحق ہوئی اتفاق سے پانی تھا ہمیں وہ کہتے ہیں میں نے جنابت کی نیت سے تیم کیا (اور یہ مجھے معلوم نہ تھا کہ حدیث اصغر و اکبر دونوں سے تیم کا طریقہ ایک ہی ہے) چنانچہ میں نے زمین میں لوٹ لگائی جس طرح دابہ گھوڑا وغیرہ لگاتے ہیں پھر جب میں سفر سے واپسی پر حضورؐ کی خدمت میں حاضر ہوا اور میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا تذکرہ کیا تو اس پر حضورؐ نے ارشاد فرمایا جنابت کے تیم کے لئے ترخ کی ضرورت نہیں تھی اس کے بعد آپ نے تیم کا جو معروف طریقہ ہے وہ بتلایا، عبد اللہ بن مسعودؓ نے ابو موسیٰ اشعریؓ کی یہ پوری بات سکر فرمایا اذ لہ ترخ لعل یقع بفعل عتار کیا ہمیں دیکھتے ہو حضرت عمرؓ سے حضرت عمارؓ نے جب یہ حدیث بیان کی تھی تو عمرؓ نے اس پر قناعت اور اظہار الطینان نہیں کیا تھا۔ اس پر ابو موسیٰ اشعریؓ خاموش ہو گئے، قناعت نہ کرنے کی تشریح آئندہ روایت میں آ رہی ہے

ترتیب استدلال پر اشکال اور اسکی توجیہ

جانتا چاہئے کہ ابو موسیٰ اشعریؓ نے عبد اللہ بن مسعودؓ کے سامنے تیم جنب کے جواز پر استدلال میں دو چیزیں پیش کیں، ایک آیت مائدہ دوسرے حدیث عمار، ابو داؤد کی اس روایت میں ترتیب یہ ہے کہ انھوں نے پہلے استدلال بالآیت کیا اس کے بعد استدلال بالحدیث، اولاً جب انھوں نے آیت سے استدلال کیا تو اس پر عبد اللہ بن مسعودؓ نے ان کی بات کو تسلیم کر لیا لیکن یہ فرمایا کہ ایک مصلحت سے ہم جواز کا فتویٰ نہیں دیتے، اس ترتیب پر اشکال یہ ہوتا ہے کہ عبد اللہ بن مسعودؓ نے ابو موسیٰ اشعریؓ کے سامنے جب تیم جنب کے جواز کا اعتراف کر لیا تو پھر ابو موسیٰ اشعریؓ نے اس کے بعد دوبارہ استدلال بالحدیث کیوں کیا اس کی کیا حاجت رہی تھی، دوسرا اشکال یہ ہوتا ہے کہ جب عبد اللہ بن مسعودؓ نے جواز تیم کا اعتراف کر لیا تھا تو بعد میں

لہ اس سے معلوم ہوا کہ عبد اللہ بن مسعودؓ اس آیت کی تفسیر میں ابن عباسؓ کی رائے سے متفق ہیں کہ آیت میں لمس سے لمس بالید نہیں بلکہ جماع مراد ہے جیسا کہ حنفیہ کہتے ہیں۔

ابو موسیٰ اشعریؓ نے ان کے سامنے جب حدیث عمار پیش کی تو عبداللہ بن مسعودؓ نے اس استدلال پر نقد کیوں کیا یہ حدیث بخاری شریف میں بھی ہے ایک جگہ تو اس میں بھی ترتیب استدلال اسی طرح ہے جس طرح یہاں ابو داؤد میں لیکن بخاری کی دوسری روایت میں ترتیب اس کے برعکس ہے اولاً استدلال بالحدیث پھر جب عبداللہ بن مسعودؓ نے اس پر نقد فرمادیا آٹھایا ابو موسیٰ اشعریؓ نے استدلال بالایۃ فرمایا۔ روایت بخاری کی اس ترتیب پر کوئی اشکال واقع نہیں ہوتا اسی طرح ابو داؤد کی روایت کی تشریح اوپر جس اسلوب سے ہم نے کی ہے اس سے بھی اشکال رفع ہو جاتا ہے اس لئے کہ عبداللہ بن مسعودؓ نے شروع میں جواز تیمم کا گواہی دیا تھا لیکن ساتھ ہی یہ بات بھی بیان فرمائی کہ فتوے جواز خلاف مصلحت ہے، خلاف مصلحت ہونے کی تردید جب ابو موسیٰ اشعریؓ نے حدیث عمار سے کی تو اس پر عبداللہ بن مسعودؓ نے ان کی دلیل پر نقد کر دیا، سوال کا نقد اصل جواز پر نہ ہوا بلکہ انکار مصلحت پر۔

۶۔ حدیثنا محمد بن کثیر اللعبدی — فتونہ قال كنت عند عمرو فجاء رجل اویہ وہی حدیث عمار ہے جس کا حوالہ ابو موسیٰ اشعریؓ نے اپنے استدلال میں دیا تھا، مضمون اس کا یہ ہے۔

تیمم جنب کے بارے میں حدیث عمار | ایک مرتبہ ایک شخص حضرت عمرؓ کی خدمت میں آیا اور اس نے تیمم جنب کے بارے میں سوال کیا کہ اگر کسی کو جنابت پیش آئے اور پانی نہ ہو تو کیا تیمم کر سکتا ہے؟ اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اگر خود مجھے اس طرح کی نوبت آئے تو میں جنابت سے تیمم کر کے نماز نہ پڑھوں گا (گویا وہ تیمم جنب کے قائل نہ تھے) اس سوال و جواب کے وقت مجلس میں حضرت عمارؓ بھی موجود تھے وہ بولے یا امیر المؤمنین! کیا آپ کو وہ واقعہ یاد نہیں کہ ایک مرتبہ مجھے اور آپ کو سفر میں جنابت پیش آگئی تھی اور میں نے ایک خاص قسم کا تیمم کر کے نماز پڑھی تھی پھر سفر سے واپسی پر آپ کے سامنے میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا تذکرہ کیا تھا تو اس پر حضورؐ نے مجھے تیمم کر کے بتلایا تھا کہ ایسے کرنا چاہئے تھا زین پر لوٹ لگانے کی ضرورت نہیں تھی، لیکن حضرت عمرؓ کو یہ واقعہ ان کے یاد دلانے پر بھی یاد نہ آیا اور فرمایا یا عمار! احق اکتل، اس پر عمارؓ نے عرض کیا کہ اچھا! اگر آپ فرمائیں تو میں اس حدیث کا لوگوں سے ذکر نہ کروں، اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا یہ تو میں نہیں چاہتا لئولا یکتل من ذلک ما قولیت تم اپنی ذمہ داری پر اس حدیث کو بیان کرو، واضح رہے کہ یہ وہی ثانی حدیث عمار ہے جس کو شیخین نے میصمیم میں لیا ہے جس کو وضاحت سے ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

بَابُ التَّيْمُمِ فِي الْحَضَرِ

(۱۱)

کیفیت تیمم کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد اب مصنف تیمم سے متعلق بعض دوسرے احکام بیان کرنا چاہتے ہیں

مخیل ان کے ایک یہ سب سے کیا پانی کے موجود ہوتے ہوئے حالت میں بھی کسی عبادت کے لئے تیمم کر سکتے ہیں؟ حدیث الثانی سے معلوم ہوا کہ ہاں! رد السلام کے لئے تیمم کر سکتے ہیں اس لئے کہ رد السلام ایک فوری چیز ہوتی ہے جس میں تراخی کی گنجائش نہیں ہوتی لہذا اگر کوئی شخص یہ چاہے کہ میں سلام کا جواب طہارت کے ساتھ دوں تو اب ظاہر ہے کہ وضو کرتا رہے گا تو رد کا وقت نکل جائے گا، لہذا تیمم کر کے جواب دیدے۔

حدیث الباب سے امام طحاوی کا ایک استنباط | امام طحاوی نے حدیث الباب سے ایک اور مسئلہ

بلکہ قاعدہ کلیہ پر استدل لال کیا ہے جس کے صرف

احناف قائل ہیں جہور نہیں، وہ یہ کہ ہر وہ عبادت جو قائل لالی خلف ہو یعنی جس کی قضاء نہ ہو، مثلاً صلوٰۃ الجنازہ صلوٰۃ العیدین اگر وضو کرنے کی صورت میں دیر ہو جانے کی وجہ سے اس کے فوت ہو جانے کا اندیشہ ہو تو اس کے لئے تیمم جائز ہے، شافعیہ وغیرہ کے یہاں چونکہ یہ مسئلہ نہیں ہے اس لئے امام نووی نے حدیث الباب میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے تیمم کی توجیہ یہ کی کہ یہ تیمم عدم وجدان مار کی وجہ سے تھا لیکن ظاہر ہے کہ یہ واقعہ مدینہ منورہ یعنی حضر اور آبادی کا ہے، وہاں پانی ہونے کا کیا مطلب فلعل النوروی لم یجمل علی ذلک الاضواء مذہبہ، اس سلسلہ میں اور بھی بعض آثار صحابہ ہیں جن سے ہمارے مسلک کی تائید ہوتی ہے۔

تیمم فی الحضر کے اسباب اور صورتیں مع اختلاف ائمہ | اس کے بعد جانتا چاہیے کہ ترجمۃ الباب میں جو مسئلہ مذکور ہے یعنی تیمم فی الحضر طویل الذیل اور تفصیل طلب ہے سو اس کے مختلف اسباب اور وجوہ ہو سکتی ہیں، اور وہ ہمارے تتبع کے اعتبار سے چار ہیں۔

الوجہ الاول۔ عدم وجدان الماء: حنفیہ کے یہاں عدم وجدان مار کی وجہ سے شہر میں تیمم کر سکتا ہے یا نہیں؟ بعض متون احناف سے معلوم ہوتا ہے عدم وجدان الماء فی الحضر معتبر نہیں کیونکہ یہ بہت نادر ہے، صاحب ہدایہ کا سیلان اسی طرف ہے اور بعض فقہاء لکھتے ہیں کہ یہ صحیح ہے کہ نادر ہے لیکن اکتفاً فی ایسا ہو جائے تو راجح قول کی بنا پر ہمارے یہاں جائز ہے، درمختار میں اسی کو اختیار کیا گیا ہے اور لایح میں حضرت گنگوہی کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے، اور یہی ائمہ

سلف نیز حنفیہ کے پاس اس سلسلہ میں حضرت عمر اور ابن عباس کا اثر بھی موجود ہے ابن عباس فرماتے ہیں اذ اذ فجاؤک جنازۃ وانت علی غیر طہارۃ فتیمم طحاوی اور ابن ابی شیبہ نے اور اسی طرح امام نسائی نے کتاب المغنی میں اس کو روایت کیا ہے، اثر ابن عمر میں یہ ہے کہ ایک مرتبہ ان کو جنازہ کی نماز پڑھنی تھی اور پہلے سے با وضو نہ تھے انھوں نے تیمم کر کے نماز پڑھی امام بیہقی نے اس کو معرفۃ السنن میں متعدد طرق سے ذکر کیا ہے، (کذا فی المسئل)

ثلاثہ کا مذہب ہے لیکن ان کے یہاں وجوب اعادہ میں اختلاف ہے یعنی جب پانی لمبا سے تو اعادہ صلوٰۃ واجب ہے یا نہیں؟ امام احمد کے اس میں دونوں قول ہیں کی فی النسخ لیکن المروء المریض میں عدم وجوب اعادہ کی تصریح ہے اور امام مالک کے بھی رائج قول عدم اعادہ ہی ہے اور یہی حنفیہ کا مذہب ہے البتہ امام شافعی وجوب اعادہ کے قائل ہیں، خلاصۃ الثلاث فی جانب والا امام الشافعی فی جانب۔

الوجہ الثانی تیمم فی الحضر لاجل المرض، ایک شخص مریض ہے اس کو استعمال مار یا حرکت وغیرہ کی وجہ سے اشتداد مرض کا اندیشہ ہے سو ایسا مریض جمہور علماء و مشہور الائمۃ الثلاثہ حنفیہ مالکیہ حنابلہ کے نزدیک تیمم کر سکتا ہے البتہ امام شافعی کے نزدیک صرف اشتداد مرض کا اندیشہ کافی نہیں تا دتیکہ تلف نفس یا تلف عضو کا خوف نہ ہو (کما فی الہدایہ) لیکن کتب شافعیہ کے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ خوف تلف کی قید ان کے یہاں بھی نہیں ہے، لہذا وہ بھی اس مسئلہ میں جمہور ہی کیساتھ ہوئے، داؤد ظاہری کے نزدیک تیمم لاجل المرض مطلقاً جائز ہے خواہ استعمال مار منہ ہو یا نہ ہو، اور یہی امام مالک سے ایک روایت یہ ہے، کما فی العینی۔

الوجہ الثالث تیمم الجنب لاجل البرد یعنی پانی کے موجود ہوتے ہوئے سردی کی وجہ سے بجائے غسل کے تیمم کرنا، اس مسئلہ پر مصنف نے آگے چل کر مستقل باب باندھا ہے باب اذا اخاف الجنب البرد یتیمم اس مسئلہ میں اختلاف یہ ہے کہ ائمہ اربعہ کے نزدیک تو ایسے شخص کے لئے تیمم ہی ضروری ہے البتہ حنفیہ میں سے صاحبین فرماتے ہیں کہ سردی کی وجہ سے جنبی کا تیمم کرنا معسر میں جائز نہیں فارح معسر جائز ہے کیونکہ شہر میں گرم پانی کا انتظام ہو سکتا ہے بخلاف صحرا کے، پھر اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ اگر کسی شخص نے سردی کی وجہ سے بجائے غسل کے تیمم کر کے نماز پڑھ لی تو پھر زوال غدر کے بعد غسل کر کے اعادہ صلوٰۃ واجب ہے نہیں؟ امام ابو حنیفہ اور امام مالک کے نزدیک واجب نہیں، اور امام شافعی کے یہاں واجب ہے، وعن احمد روایتان، لیکن المروء المریض میں صرف عدم وجوب اعادہ مذکور ہے، لہذا اس مسئلہ میں ائمہ ثلاثہ ایک طرف ہوئے اور امام شافعی ایک طرف یہ تو مذاہب ہوئے ائمہ اربعہ کے، اور عطاء ابن ابی ریان وحسن بصری کے نزدیک اصل مسئلہ میں اختلاف ہے ان کے یہاں تیمم الجنب لاجل البرد مطلقاً جائز نہیں، بل یجب الغسل وان مات۔

۱۔ مٹی بیاہ لکھتے ہیں ظاہر یہ ہے کہ صاحبین کے نزدیک تسنن الماء فی المعصر واجب ہے اور یہ کہ اجرت دیکر حرام میں غسل کرے اور اصحاب المغتسل کی عادت یہ ہوتی ہے کہ وہ اجرة بعد الفراغ عن الغسل لیتے ہیں لہذا اگر اس کے پاس اس وقت اجرة نہ ہو تو غدر کر دے اسی لئے کہا گیا ہے کہ اس مسئلہ میں امام صاحب اور صاحبین کے درمیان اختلاف اختلاف زمان ہے نہ کہ اختلاف برہان، لیکن اس طرح کے مسائل میں عمل کرنے کیلئے ارباب فتویٰ کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔

تنبیہ: حضرت شیخ قدس سرہ نے حاشیہ بذل میں بوالہ یعنی معنی اس مسئلہ میں شافعیہ کے ساتھ صاحبین کو بھی ذکر فرمایا ہے کہ ان کے نزدیک بھی اعادہ واجب ہے لیکن صاحبین کا یہ مذہب باوجود کافی تتبع کے کیسے نہیں ملا۔ شرح وقایہ اور اس کے حاشیہ میں یہ قاعدہ کلیہ لکھا ہے کہ وہ عذر جو تیمم کے لئے بیع ہو تا ہے کبھی من جانب اللہ ہوتا ہے جیسے مرض، برد اور خوف عطش وغیرہ اس صورت میں تیمم جائز ہے اور بعد میں اعادہ واجب نہیں اور جو عذر من جہۃ العباد ہو جیسے وہ شخص جو کفار کے قبضہ میں قید ہو جو اس کو دھور سے روکتے ہوں یا محبوس فی السبیل وغیرہ ان صورتوں میں تیمم کر کے نماز پڑھنا جائز ہے لیکن زوال مانع کے بعد اعادہ واجب ہے۔ یہ تیمم کے جملہ مسائل و اختلافات ائمہ مراجعۃ الی الکتاب کے بعد احتیاط کیساتھ ذکر کئے گئے ہیں انشاء اللہ تعالیٰ تحقیق یہی ہے

الوجه الرابع: وہ صورت جو حدیث الباب میں مذکور ہے یعنی وہ تیمم جو اس عبادت کے لئے کیا جائے جو فائت لالی خلف ہو جس کی تشریح باب کے شروع میں گذر چکی۔

۱۔ حدثنا عبد الملق بن شعیب — قوله دخلنا علی ابی الجہیم بن الحارث بن القثم الانصاری الوالجیم کسبت ہے ان کے نام میں اختلاف ہے بعض نے کہا ان کا نام حارث بن القثم ہے لہذا لفظ بن جو الوالجیم اور عارث کے درمیان میں ہے وہ غلط ہے اور کہا گیا ہے کہ ان کا نام عبد اللہ ہے اس کے بعد جانا چاہئے کہ یہ نام اسی طرح مصغراً بخاری کی روایت میں بھی ہے اور مسلم میں بجائے مصغر کے مکبر یعنی ابو الجیم واقع ہے۔ حافظ کہتے ہیں کہ یہ تحریف ہے اور صحیح بالتصغیر ہے ان کی روایت صحیح سستہ میں دو جگہ آتی ہے۔ ایک یہاں رد السلام میں اور دوسرے مرد بن یدری المصلی یعنی ابوالسترہ میں علامہ عینی دیکھتے ہیں کہ صحابہ میں ایک شخص اور ہیں جن کی کسبت ابو الجیم (مکبر) ہے اور ان کا نام عامر بن حذیفہ ہے یہ ابو الجیم وہی ہیں جن کے بارے میں حدیث میں آتا ہے اشتر بن حذیفہ یعنی حذیفہ بن حذیفہ ابو الجیم کی اس حدیث میں ضربہ واحدہ مذکور ہے حضرات شیخین امام بخاری و مسلم جو مکہ ضربہ واحدہ کے قائل ہیں اس لئے ان دونوں نے بھی اس روایت کو اپنی اپنی صحیح میں لیا ہے۔

۲۔ حدثنا احمد بن ابو الجیم الموصلی — قوله وكان من حدیث یومئذ بنی ہاشم کی طرف را جب ہے نہ کہ ابن عباس کی طرف، گو سیاق کلام دونوں کو محتمل ہے، لیکن دوسری روایات کے پیش نظر یہ متعین ہے کہ یہ ضمیر ابن عمر ہی کی طرف را جب ہے۔

قال ابو داؤد سمعت احمد بن حنبل قال اس حدیث ابن عمر میں ضربتیں مذکور ہے اسی طرح بجائے کفین کے ذرا عین ہے جیسا کہ حنفیہ کا مسلک ہے مگر اس پر مصنف "کلام کر رہے ہیں کہ امام احمد فرماتے ہیں محمد بن ثابت کی یہ حدیث منکر ہے، اور پھر آئے مصنف "فرماتے ہیں محمد بن ثابت نافع سے اس کو موروثاً نقل کرنے میں مستغرق

کیفیت تیمم میں حنفیہ کی دلیل
اور مصنف کا اس پر نقد

ہیں، اس میں کسی نے ان کی متابعت نہیں کی، محمد بن ثابت کے علاوہ نافع کے دوسرے تلامذہ نے اس کو موقوفاً علی ابن عمر روایت کیا یعنی فعل ابن عمر قرار دیا، حضرت نے بذل میں اس پر تفصیلی کلام فرمایا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ محمد بن ثابت ثقہ ہیں اور زیادۃ الثقة مقبول ہے۔

۳۔ حدثننا جعفر بن مسافر عن یزید مکرہ بالا حدیث ابن عمر کا دوسرا طریق ہے اس میں نافع سے روایت کرنے والے ابن الہادی ہیں اور گزشتہ روایت میں محمد بن ثابت تھے، ان دونوں میں متن کے اعتبار سے فرق ہے وہ یہ کہ پہلی روایت میں ضربتیں مذکور تھا اور اس میں ضربہ واحدہ مذکور ہے، بظاہر مصنف یہ کہنا چاہتے ہیں کہ حدیث ابن عمر جو مرفوعاً ہے اس میں ضربہ واحدہ ہے اور حدیث ابن عمر جو موقوفاً ہے اس میں ضربتیں مذکور ہے، محمد بن ثابت نے ابن عمر کی ضربتیں والی روایت کو مرفوعاً نقل کر دیا۔

بَابُ الْجَنْبِ يَتِيْمٌ

(۵۱)

جنابت کے لئے تیمم باتفاق اکرار بعد جائز ہے اس میں بعض علماء کا اختلاف منقول ہے جو تیمم کی ابحاث عشرہ میں سے بحث عاشر میں گذر چکا۔

تشریح حدیث

۱۔ حدثننا عمرو بن عون — قوله قال لجمعت غنیمۃ من غنیمۃ غنم کی تفسیر ہے جو یہاں تفصیل کے لئے لائی گئی ہے، مضمون حدیث یہ ہے کہ ابوذر غفاریؓ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ کچھ بکریاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے یہاں جمع ہو گئیں (مکن ہے یہ بکریاں آپ ہی کی ملک ہوں یا بیت المال فودہ کی ہوں) لیکن آگے متن میں آ رہا ہے کہ مسدود کی روایت میں غنیمۃ بن العتدۃؓ (ہم) اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ ان بکریوں کو کسی گاؤں میں لے چلے جاؤ (تاکہ بکریوں کے رہنے اور گھاس پانی کی سہولت رہے، یہ وجہ تو محض احتمال عقلی ہے آگے روایت میں اس کی علت دوسری مذکور ہے، یعنی ابوذرؓ کو بدینہ کی آب و ہوا کا موافق نہ آنا) حضرت ابوذرؓ فرماتے ہیں میں ان بکریوں کو لیکر مع اپنے اہل و عیال کے قریہ ربذہ میں چلا گیا اور بکریوں کی نگرانی و خدمت کے لئے وہیں قیام اختیار کر لیا، تو وہاں دوران قیام مجھ کو جنابت بھی پیش آتی اور کئی دن گزر جاتے کہ غسل کے لئے پانی نہ ملتا (اور یہ تیمم کر کے نماز پڑھ لیتے جیسا کہ مسند احمد کی روایت میں ہے) مگر ان کو مسئلہ کی تحقیق ہونے کی بنا پر تیمم جنابت پر انشراح نہیں تھا جس کی وجہ سے طبیعت پر بوجھ محسوس کر رہے تھے، وہ فرماتے ہیں اسی کشمکش کی حالت میں مدینہ منورہ حضور کی خدمت میں حاضر ہوا، چونکہ یہ بغیر اطلاع اور بغیر حضور کی طلب کے آئے تھے، اس لئے خاموش کھڑے ہو گئے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے دریافت کرنے پر بھی خاموش رہے

اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لَا تَغْتَابُ الْغَائِبَ (تجھ کو تیری ماں روئے اور تیری ماں کے لئے خسارہ ہو) اس سے مقصود بدعا کرنا نہیں ہے بلکہ صرف اظہار ناگواری ہے، بظاہر یہ اس لئے کہ اول تیمم کا مسئلہ معلوم کئے بغیر پٹے گئے جس کی بنا پر وہاں کشمکش کی حالت میں دسے دوسرے یہ کہ جس کام پر مامور فرمایا تھا وہاں سے بغیر طلب و اجازت کے پٹے آئے خدا تعالیٰ بجا ریتہ سوداء آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے غسل کے لئے ایک گھرے میں پانی سنگھایا اور چونکہ وہاں کوئی باقاعدہ غسل کی جگہ نہ تھی واقعی طور پر پردہ کی آڑ میں غسل کیا، اس طور پر کہ ایک طرف سواری کو بٹھالیا اور دوسری طرف وہ جاریہ کھڑا لیکر کمر ہی ہو گئی مَسْكَاتِي اَلْقَيْتُ عُقْبِيَّ یعنی غسل کے بعد میں نے اپنی طبیعت میں ایسا ہلکا پن محسوس کیا جیسے میں نے اپنے اوپر سے پہاڑ اتار کر رکھ دیا ہو۔

تیمم کے طہارت مطلقہ ہونے کی دلیل | فقال الصعيد الطيب وضوء المسلم ولو الى غير مستين آپ نے ان کو ہمیشہ کے لئے ایک مسئلہ بتلایا کہ پانی نہ ہونے کے وقت معصیہ طیب وہی کام کرتا ہے جو وضو اور غسل لہذا تیمم سے طہارت حاصل ہونے میں آدمی کو کوئی شک و شبہ نہ ہونا چاہئے۔ امام خطابی فرماتے ہیں اس حدیث سے حنفیہ نے اس بات پر استدلال کیا کہ تیمم وضو کے حکم میں ہے کہ جس طرح ایک وضو سے متعدد نمازیں پڑھی جاسکتی ہیں، اسی طرح تیمم سے بھی اور حافظ ابن حجر فرماتے ہیں اس مسئلہ میں امام بخاری کو فہم اور جمہور کے ساتھ ہیں۔

شرح السند | جانتا چاہیے کہ حدیث الباب کی سند ہمارے نسخہ میں اس طرح ہے حدثنا عمرو بن عوف ناخالد الواسطي ح وحدثنا مسدد قال ناخالد اور بعض نسخوں میں حار تھوٹل نہیں ہے، بلکہ اس طرح ہے، حدثنا عمرو بن عوف وومسدد قال ناخالد اور ہونا بھی اسی طرح چاہئے، بظاہر حار تھوٹل کی کوئی وجہ نہیں اس لئے کہ یہ دو مختلف سندیں نہیں ہیں جن کو الگ الگ بیان کیا جاتے بلکہ مصنف کے استاذ دو ہیں عمرو بن عوف اور مسدد یہ دونوں روایت کرتے ہیں ایک ہی استاذ یعنی خالد واسطی سے، اور ہمارے نسخہ کے اعتبار سے مصنف کے دونوں استاذوں میں تفسیر کا بھی کوئی فرق نہیں البتہ بذیل کے حاشیہ پر ایک نسخہ کا حوالہ دیا گیا ہے اس میں عمرو بن عوف کے بعد بجائے نا کے اخیر تا ہے، اس صورت میں فرق تفسیر کی وجہ سے حار تھوٹل لا درست ہو جائیگا

لے جانتا چاہئے کہ یہ حدیث مسند احمد صحیح ابن حبان، مستدرک حاکم میں بھی ہے اور ترمذی میں مختصراً اور حاکم فرماتے ہیں شعبین نے اس کی تخریج اس لئے نہیں کی کہ اس حدیث کو عمرو بن بحدان سے ابو قتادہ کے علاوہ کسی اور نے روایت نہیں کیا، صاحب مسئلہ کہتے ہیں حافظ منذری نے تہذیب السنن میں امام ترمذی سے اس حدیث کی تصحیح نقل کی ہے لیکن ہمارے پاس ترمذی کے موجد وہ نسخہ میں اس کی تصحیح نہیں بلکہ تحسین ہے، ممکن ہے اللہ کے پاس جو نسخہ ہو اس میں تصحیح ہو۔

اس لئے کہ عمر بن عون اور مسدد دونوں کے استاد گویا ایک ہی ہیں لیکن ان میں سے ایک اپنے استاد سے بطریق تہذیب نقل کر رہا ہے اور دوسرا بطریق اخبار، اور اخبار و تہذیب کے فرق کا وجہ سے مصنف بعض مرتبہ عار تحویل لے آئے ہیں۔

۲۔ حدثنا موسى بن اسماعيل — قوله فقال لي اشرب من البانها واشرب في البانها حضرت ابو ذر فرماتے ہیں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے ان ابل و غنم کا دورہ پینے کا حکم فرمایا، اور رادی کہتا ہے کہ ذکر بول میں مجھے شک ہے، بظاہر یہ شک حماد کی جانب سے ہے اس لئے کہ آگے چل کر مصنف فرما رہے ہیں قال ابو ذر و رواه حماد بن زيد عن ابيوب بن عبد الله عن ابي الوفاء یعنی اس حدیث کو ابیوب سے حماد بن زید نے روایت کیا تو انہوں نے ابوالہاء کو ذکر نہیں کیا، نیز مصنف کے اس کلام سے معلوم ہوا کہ سند کے شروع میں جو حماد مذکور ہیں وہ حماد بن سلمہ ہیں۔

قوله هذا ليس بصحيح لا یعنی اس حدیث میں ابوالہاء کا ذکر صحیح نہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو ذر کو صرف شرب البان کا حکم دیا تھا و لیس فی ابوالہاء الاحادیث، انہی یعنی جس حدیث میں البان کے ساتھ شرب ابوالہاء کا بھی ذکر ہے وہ دوسری حدیث ہے جس کے رادی حضرت انس ہیں، مصنف کا اشارہ اس سے حدیث المرتبین کی طرف ہے جو کہ مشہور ہے اور صحیحین و دیگر کثر کتب صحاح میں مذکور ہے۔

قوله تفرد به اهل البصرة اس کا تعلق حدیث انس سے نہیں بلکہ حدیث الباب حدیث ابو ذر سے ہے، بول ماکول اللحم کی طہارت و نجاست میں اختلاف باب الاستبراء میں بول میں گذر چکا۔

بَابُ إِذَا خَافَ الْجَنْبَ الْبَرْدَ أَيَتِيمَ

(۳)

اس ترجمہ الباب کا حوالہ اور جو مسئلہ اس میں مذکور ہے وہ مع اختلاف انہما بالتفصیل باب الیتیم فی المنہج میں گذر چکا۔

۱۔ حدثنا ابن المنذر عن عمرو بن العاص قال احتلمت في ليلة باردة في غزوة ذات السلاسل اس کو غزوہ کہنا نو سحاب ہے اس لئے کہ مشہور قول کی بنا پر غزوہ تو وہ ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شرکت ہو اور جس میں آپ کی شرکت نہ ہو وہ سرتہ ہے، اور اس میں آپ کی شرکت نہ تھی، لیکن یہ دونوں لفظ ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہوتے ہیں، یہ سرتہ سرتہ ابن العاص کے نام سے معروف ہے جو حمادی الماویٰ شہدائے امیر بن ابی بکر تھا، امیر سرتہ عمرو بن العاص ہی تھے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو تین سو سرباز آدرہ مہاجرین و انصار کا امیر بنا کر مشرکین کے قبائل لغم و جذام وغیرہ کے مقابلہ میں بھیجا تھا، یہ مقابلہ موضع سلاسل میں ہوا، سلاسل ایک چشمہ (کنواں) کا نام ہے اس کے اور مدینہ کے درمیان دس دن کی مسافت ہے، اسی لئے اس کو غزوہ ذات السلاسل کہتے ہیں، بعض نے اس کی وجہ تسمیہ یہ لکھی ہے کہ اس لڑائی میں مشرکین نے آپس میں ایک کو دوسرے سے ہاندا لیا تھا تاکہ ان میں سے کوئی

سہاگ نہ سکے، اور بعض کہتے ہیں کہ اس میدان میں ریت کے ٹیلوں کا سلسلہ دوڑ گیا ہے جو ایک دوسرے سے مربوط ہیں اور جو پاؤں کی زنجیر (سلسلہ) کی طرح آگے قدم بڑھانے سے مانع ہوتے ہیں اس لئے ان ٹیلوں کو ذات السلاسل کہا جاتا ہے۔

شرح حدیث

مضمون حدیث یہ ہے عمرو بن العاصؓ فرماتے ہیں کہ مجھ کو اس غزوہ میں ایک سردی کی رات میں اختلام ہوا (ظاہر ہے کہ گرم پانی کا انتظام وہاں کہاں تھا) پس مجھے اندیشہ ہوا کہ اگر میں نے ٹھنڈے پانی سے غسل کیا تو ہلاک ہو جاؤں گا اس لئے تیمم کر لیا اور اسی تیمم سے اپنے اصحاب کو صبح نماز پڑھائی، سفر سے واپسی پر حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے اس کا تذکرہ کیا گیا اس پر آپ نے ان سے فرمایا کہ تم نے حالت جنابت میں نماز پڑھا دی، آگے مضمون حدیث واضح ہے۔

مولدہ ولعقل شیخ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سکوت اور تقریر سے جواز تیمم للجنب لاجل البرد معلوم ہو گیا، لیکن یہاں پر اشکال یہ ہے کہ اس سے پہلے آپ نے صَلَّیْتَ بَاھَابِكَ وَانْتَ جَنْبٌ کیوں فرمایا، اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ شاید آپ کا ان سے یہ فرمانا استعنا ہو کہ دیکھیں کیا جواب دیتے ہیں چنانچہ ان کے جواب پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم مسکرائے۔ اس حدیث سے ایک مسئلہ اور معلوم ہوا یعنی امامۃ المتیممین جو کہ ائمہ اربعہ کے نزدیک جائز ہے لیکن امام مالک کے نزدیک اس میں کراہت ہے، البتہ امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

۲۔ حدیثنا معتد بہ بن مسلمۃ المرادی الا یہ حدیث سابق کا دوسرا طریقہ ہے، گذشتہ سند میں یزید بن ابی حبیب سے روایت کرنے والے یحییٰ بن ایوب ہیں اور اس میں عمرو بن الحارث۔

قوله فغسل مغابنہ ووضوءہ للصلوۃ ان دونوں روایتوں میں بڑا فرق ہے، پہلی روایت میں یہ تھا کہ انھوں نے تیمم کر کے نماز پڑھائی اور اس دوسری روایت میں تیمم کا ذکر نہیں بلکہ یہ ہے کہ انھوں نے غسل مغابن (یعنی استنجاء بالماء) اور وضوء کیا، یہ بڑے اشکال کی بات ہے اس لئے کہ تیمم تو جنابت کے لئے کافی ہو سکتا ہے لیکن وضوء غسل کے قائم مقام نہیں ہو سکتی یہ کسی کا بھی مذہب نہیں، بہر حال ان دونوں روایتوں میں اختلاف ہو گیا، امام بخاریؒ نے ذکر تیمم والی روایت کو ترجیح دی ہے اور اسکی کو صحیح بخاری میں تعلیقاً لیا ہے، امام نسبیؒ فرماتے ہیں یتمل انہ جمعہا یعنی احتمال ہے کہ غسل مغابن کے ساتھ وضوء اور تیمم دونوں کیا ہو امام نوویؒ فرماتے ہیں یہی صحیح اور متعین ہے اور امام ابو داؤد کا میلان امام بخاریؒ کی رائے کی طرف معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ انھوں نے آگے چل کر ذکر تیمم کو حسان بن عطیہ کے طریق سے مؤید کیا ہے، مغابن کہتے ہیں موضع دسج و عرق کو یعنی بدن کے وہ حصے جہاں شکن اور جوڑ ہونے کی وجہ سے میل جمع ہو جاتا ہے جیسے ابطین و اصول فخذین، یہاں اصول فخذین ہی مراد ہے اور اس کے ارد گرد اسی لئے ہم نے اس کا ترجمہ استنجاء سے کیا ہے۔

باب فی المجرور یتیم

(۶۸۱)

یہاں پر تین نسخے ہیں، ہمارے نسخہ میں مجروح ہے اور ایک نسخہ میں المجدور ہے یعنی وہ شخص جس کو جدری ہو، جدری چمک کو کہتے ہیں سارے بدن میں چھوٹی چھوٹی پھنسیاں نکل آتی ہیں، قبل اول من عذب بہ قوم فزولوا ۱۔ حدیثنا موسیٰ بن اسماعیل الاصفہانی عن حدیث یہ ہے کہ حضرت جابر فرماتے ہیں ہم ایک سفر میں تھے ہمارے ایک ساتھی کے سر پر پتھر آکر لگا جس سے اس کا سر زخمی ہو گیا، پھر اتفاق سے ان کو اختلام بھی ہو گیا، ان صحابی نے اپنے رفتار سے معلوم کیا کہ کیا میرے لئے تیمم کی گنجائش ہے؟ انہوں نے کہا پانی موجود ہے اور اس کے استعمال پر قدرت بھی ہے لہذا کوئی گنجائش نہیں چنانچہ ان صحابی نے غسل کیا جس سے دماغ کے اندر پانی پہنچا اور انتقال ہو گیا، واپسی میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی خبر کی گئی اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان لوگوں سے سخت ناگواری کا اظہار فرمایا اور فرمایا قتلوا قتلہم اللہ ان ہی لوگوں نے اس شخص کو مارا ان کا نام ہو، اس میں ہلاکت کی نسبت لوگوں کی طرف کی گئی ہے اس لئے کہ بظاہر ہی لوگ ان صحابی کی موت کا سبب بنے تھے۔

قوله فانما شفاء النبی السؤال جزئی نیست عاجز اور ناواقف کی شفا راہی علم سے معلوم کرنے میں ہے، عی کے معنی میں عدم قدرت علی الکلام، یہاں اس سے مراد عدم علم ہے اس لئے کہ بولنا اسی کو چاہئے جس کو معلوم بھی ہو۔ بذل میں لکھا ہے اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اگر مفتی کے خطا غلط فتویٰ دینے کی وجہ سے کوئی شخص ہلاک ہو جائے تو اس میں قصاص یا دیت نہیں ہے، حضرت شیخ نے حاشیہ بذل میں ابن الصلاح محدث سے نقل کیا ہے کہ اگر مستفتی کسی شخص کے فتوے پر کوئی چیز تلف کر دے اور پھر بعد میں فتوے کا خطا ہو نا معلوم ہو تو اس صورت میں مفتی ضامن ہو گا بشرطیکہ وہ مفتی افتاء کا اہل ہو، ورنہ ضمان نہیں کیونکہ اس دوسری صورت میں تفسیر مستفتی کی طرف سے

لہ ہمارے شریف کتاب الاحکام میں ابن عمر کی ایک حدیث ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ خالد بن الولید نے بعض قیدیوں کو اجتہاداً غلطی سے قتل کر دیا تھا جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم ہوا تو آپ نے فرمایا اللہم افرأی الیہ متابع خالد بن الولید اس پر شراج لکھتے ہیں وانما العی عاقبہ لانه کان مجتہداً واقفوا علی ان العاصی اذا قضی بجمود و اجلاب ما علیہ اهل العلم حکمہ موجود۔ فان کان علی وجہ الاجتہاد ولانما کما صنع خالد فالانتم ساقط والضمن لازم فان کان العلم فی قتل فالبدیۃ فی بیت المال عند الی حنیفۃ واحمد علی عاقدتم عند الشافعی والی یوسف ومعتمدہ لیکن ان دونوں قصوں میں مباشر اور متسبب کا فرق ہے، ابو داؤد کی روایت میں یہ مسئلہ بتلنے والے متبیب تھے، اور حضرت (بقیہ برہان)

ہے اور ابنِ سلمان کہتے ہیں جو شخص منصبِ اقامہ پر قائم ہو اور اس میں شہرت یافتہ ہو تو اس صورت میں مستفی کی تعمیر نہیں۔

قولہ انما کان یغنیہ ان یتیموہ و یعیس او یعیس، آپ نے فرمایا اس شخص مذکور کو یہ کرنا چاہئے تھا کہ تیم کرتا اور زخمی سر پر پٹی باندھ کر اس پر مسح اور باقی بدن کا غسل کرتا۔

مسئلہ ثابتہ بالحدیث میں اختلافِ علماء

اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ اگر کسی شخص کو غسل کی حاجت ہو اور اس کے بدن کا بعض حصہ زخمی ہو تو اس زخمی حصہ کو نہ دھوئے بلکہ اس کی نیت سے تیم کرے اور بدن کے صحیح حصہ کو پانی سے دھوئے یہاں مذہبِ امام شافعی و امام احمد کا جیسا کہ معنی وغیرہ کتب فقہیہ میں ہے، اور حنفیہ و مالکیہ فرماتے ہیں بدن کے اکثر حصہ کا اعتبار ہوگا، اگر وہ جرح ہے تو صرف تیم کرے اور اگر بدن کا اکثر حصہ صحیح ہے تو اس حصہ کا غسل کرے اور باقی کا مسح، غسل اور تیم کو جمع نہیں کیا جائیگا اور اگر جرح و صحیح دونوں حصے برابر ہوں تو اس تسادی کی صورت میں ہمارے یہاں دونوں رواستیں ہیں، ایک یہ کہ صرف تیم کرے دوسری یہ کہ صحیح کا غسل اور جرح کا مسح، اور کتب مالکیہ و سنی وغیرہ میں اس مسئلہ میں بڑی تفصیل لکھی ہے، نیز لکھا ہے کہ جن صورتوں میں تیم کا حکم ہے ان میں اگر تمام جسم کا غسل کر لے تو کافی ہو جائے گا، لیکن اگر صحیح کا غسل اور جرح کا مسح کرے تو یہ بجائے تیم کے کافی ہوگا اور ہر کیفیت جمع بین الغسل و التیم ان کے یہاں نہیں ہے۔

اس حدیث میں چونکہ جمع بین الغسل و التیم مذکور ہے اس لئے حنفیہ کی طرف سے حدیث کا جواب

یہ حنفیہ و مالکیہ کے خلاف ہوئی، جواب یہ ہے کہ اس حدیث کی اگرچہ ابنِ السکن نے تعبی کی ہے لیکن دارقطنی اور بیہقی نے تضعیف کی ہے بیہقی نے متعدد طرق سے تحریک کے باوجود اس کی تضعیف کی ہے اور امام نووی نے لکھا ہے اتفاقاً علی ضعفہ، دراصل اس حدیث کے متن میں رواۃ کا اختلاف واضطراب ہے بعض رواۃ نے اس میں جمع بین الغسل و التیم ذکر کیا ہے اور بعض نے صرف غسل، چنانچہ زہیر بن خریق نے جب اس حدیث کو عطار سے نقل کیا تو جمع بین الغسل و التیم ذکر کیا، لیکن اول تو زہیر بن خریق ضعیف ہیں، ثانیاً یہ کہ عطار کے دوسرے تلامذہ نے ان کی مخالفت کی چنانچہ او راخی اس حدیث کو عطار سے بلا غا روایت کرتے ہیں اور اس میں صرف غسل کا ذکر ہے تیم کا نہیں جیسا کہ باب کی اگلی روایت میں آرہا ہے، اس کا جواب ایک اور بھی ہو سکتا ہے جس کو حضرت نے بذل میں ذکر فرمایا ہے وہ یہ کہ اس حدیث کی تاویل کیجائے کہ ان یتیموہ و یعیس میں واو بمعنی اولیا جائے، اور اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ آپ نے شخص مذکور کے لئے حصول

دفعہ گذشتہ خلافہ مباشرتاً بعض جگہ و قول کا حکم ایک ہو جائے گا کی المناشہ و المناظرہ و المناظرۃ علی الکثر و غیر المناظرۃ کا لباشر و الاشرہ تعالیٰ اعلم

طہارت کے دو طریقے ذکر فرمائے ایک یہ کہ صرف تیمم کرے دوسرے یہ کہ سر پر پٹی باندھنے کے بعد اس پر مسح کرے اور باقی بدن کو دھوئے یعنی آپ کی مراد یہ نہیں کہ دونوں کو جمع کیا جائے بلکہ مراد یہ ہے کہ جب اس قسم کی صورت پیش آئے تو یا صرف تیمم کیا جائے یا صرف غسل و مسح، جیسا کہ حنفیہ و مالکیہ کے یہاں ہے کہ ایک صورت میں تیمم اور ایک صورت میں غسل۔

کیا حدیث الباب پر مصنف نے سکوت فرمایا ہے

واضح رہے کہ یہ حدیث جو کہ شافعیہ کے موافق پڑتی ہے امام لؤی نے تو اس کا ضعف تسلیم کر لیا ہے لیکن شیخ ابن حجر کی شافعی اس حدیث کے بارے میں فرماتے ہیں کہ امام ابو داؤد نے اس پر سکوت کیا ہے لہذا یہ حجت ہے۔ طاعلی قاری فرماتے ہیں امام ابو داؤد کا سکوت دوسرے محدثین کی تضعیف و مرجح کا معنی بلکہ نہیں کر سکتا، احتیاط ہے ہمیں یہ تسلیم ہی نہیں کہ امام ابو داؤد نے اس پر سکوت کیا ہے اس لئے کہ مصنف نے اس میں اختلاف روایت کو ذکر کیا ہے، اولاً بایں سند روایت کیا عن الزبیری عن خرق عن عطاء عن جابر اور اس میں جمع بین الغسل والتیمم مذکور ہے پھر مصنف نے اس کو ذکر کیا عن الادزاعی انہ بلغنا عن عطاء بن ابی رباح عن ابن عباس، اس میں جمع بین الغسل والتیمم نہیں ہے بلکہ صرف غسل ہے لہذا اس حدیث میں بظاہر سند و تواتر و لوں طرح اضطراب ہوا، پس اب یہ کہنا کہاں صحیح ہے کہ مصنف نے اس پر سکوت فرمایا ہے، امام ابو داؤد کا عموماً وہ طرز نہیں ہے جو امام ترمذی کا ہے کہ مراد روایت پر نقد کریں بلکہ مصنف کا تو منبع بتلاتا ہے کہ وہ روایت پر نقد کر رہے ہیں یا سکوت خوب سمجھ لیجئے۔

۲۔ حدیثنا نصر بن عاصم۔ قوله فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اس طریق میں صرف واقعہ کا ذکر ہے اور یہ نہیں بتایا گیا کہ حضور نے ان کو کس چیز کا حکم فرمایا غسل یا تیمم یا ہر دو کا، لیکن بذیل میں لکھا ہے کہ یہ حدیث اسی سند سے ابن ماجہ میں بھی ہے اور اس میں ایک زیادہ ہے جو ابو داؤد میں نہیں قال عطاء بلغنا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لو غسل جسده وتوالت رأسه وحيت اصاب الجراحة، دیکھئے اس حدیث میں صرف غسل کا ذکر ہے، جمع بین الغسل والتیمم نہیں اور ویسے بھی جمع بین الغسل والتیمم کا خلاف قیاس ہونا ظاہر ہے کیونکہ اس میں نائب اور اصل دونوں کا اجتماع ہے۔

باب فی التیمم بعد الماء بعد ما یصلی فی الوقت

یعنی ایک شخص نے عدم وجہ دار کی وجہ سے تیمم کر کے نماز ادا کر لی اس کے بعد نماز کے وقت میں پانی دستیاب ہو گیا تو کیا اس صورت میں نماز کا اعادہ ہے؟ یا تقاضا کرے نماز کا اعادہ نہیں ہے البتہ بعض تابعین جیسے عطاء

طاؤس، زہری وغیرہم کے نزدیک اعادہ واجب ہے، اور اگر پانی حاصل ہو خروج وقت کے بعد تو پھر بلا خلاف اعادہ واجب نہیں۔

مسئلہ الباب کی متعدد صورتیں اور ہر ایک کا حکم | یہاں دو صورتیں اور ہیں، ایک یہ کہ تیمم کے بعد نماز شروع کرنے سے پہلے پانی ہلکے اور دوسری یہ کہ اشتر نماز میں پانی میسر ہو جائے، پہلی صورت میں باتفاق ائمہ اربعہ جمہور علماء تیمم باطل ہو جائے گا، وضو سے نماز پڑھنا ضروری ہے البتہ داؤد ظاہری اور ابو سلمہ بن عبدالرحمن کا اس میں اختلاف ہے وہ کہتے ہیں وضو کی حاجت نہیں اسی تیمم سے نماز پڑھ لے اس لئے کہ تیمم اس کی صحت کے شرائط پائے جانے کے بعد کیا گیا تھا جو ایک عمل ہے اور ابدال عمل جائز نہیں، قال تعالیٰ: لَا تَجْلُوا عَنْكُمْ اور دوسری صورت یعنی جب اشتر صلوٰۃ میں پانی ملے یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے، امام ابو حنیفہ داحمد کے یہاں تیمم باطل ہو جائے گا، امام شافعی و امام مالک کے نزدیک باطل ہو گا، مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہوا کہ اس مسئلہ کی کل چار صورتیں ہیں بعض اجماعی اور بعض مختلف فیہ۔

عن ابی سعید الخدری خرج رجلان الخ اس حدیث میں وہی صورت مذکور ہے جو ترجمہ الباب میں ہے کہ دو شخصوں نے ایک سفر میں پانی نہ ملنے کی وجہ سے تیمم کر کے نماز ادا کر لی، پھر وقت کے اندر ان کو پانی مل گیا، ایک نے ان میں سے وضو کر کے نماز کا اعادہ کیا اور دوسرے نے نہیں کیا، پھر سفر سے واپسی پر انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ذکر کیا، فقال للذي لم يعيد اصبت السنة یعنی آپ نے اس شخص سے جس نے نماز کا اعادہ نہیں کیا تھا فرمایا تو نے طریقہ مشروع کے مطابق کیا، اور دوسرے شخص سے آپ نے فرمایا تیرے لئے دو ہر ثواب ہے، تیمم کے ذریعہ فرض ادا ہو گیا، اور دوسری نماز جو وضو سے پڑھی وہ نفل ہوگی، یہ حدیث ائمہ اربعہ کے موافق اور عطاء وغیرہ کے خلاف ہے۔ قال ابو داؤد وغيره ابن نافع يروي ان مصنف اختلاف في السند كويان فرما رہے ہیں وہ یہ کہ لیث کے بعض تلامذہ نے اس حدیث کو لیث سے مرسل اور بعض نے مسنداً ذکر کیا دوسرا اختلاف یہ کہ ابن نافع نے لیث کو بکر بن سوادہ کے درمیان واسطہ نہیں ذکر کیا اور بعض رواۃ نے درمیان میں عمیرہ بن ناجیہ کا واسطہ ذکر کیا ہے، ان بعض کی تعمین بذل میں بکری بن بکر اور عبد اللہ بن مبارک سے کہ ہے، مصنف کی رائے یہ ہے کہ اس حدیث کا مسنداً ہونا صحیح نہیں بلکہ مرسل صحیح ہے، ابواب التیمم کا یہ آخری باب تھا، تیمم کا بیان پورا ہوا۔ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ

لہ اس صورت میں مجتہ صلوٰۃ و عدم حق کے اعتبار سے صاحبین و امام صاحب کے درمیان قدرے اختلاف ہے، امام صاحب فرماتے ہیں اگر سلام بپھرنے سے پہلے ایسے شخص کو پانی ہلکے تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی اور صاحبین کے نزدیک قعود قدر التہجد کے بعد پانی ملنے سے نماز باطل نہ ہوگی اور یہ مسئلہ ان مسائل اشاعرہ میں سے ہے جن میں امام صاحب صاحبین کا اختلاف مشہور ہے۔

باب فی الغسل للجمعة

(۱۵۱)

باب سے متعلق احکامات یہاں پر چند باتیں سمجھ لیجئے، مثلاً المناسبة بما قبلہ، مثلاً التسمية ووجہہ یہ حکم الغسل
یہ بل الغسل للیوم اول للصلوة ۵ بل الغسل للجنازة یعنی غسل الجمعة بل الغسل

یختص بمن یحضر الجمعة ام یم

بحث اول مصنف جب طہارت مغفری و کبرنی وضوء و غسل فرض اور اس کے نائب یعنی تیمم سے فارغ ہو گئے تو
اب طہارت مسنونہ کو بیان کر رہے ہیں اس لئے کہ سنت کا درجہ تو فرض کے بعد ہی ہے، امام بخاریؒ نے غسل جمعہ
کتاب الطہارة میں نہیں بلکہ کتاب الصلوة کے ذیل میں کتاب الجمعہ کے اندر بیان فرمایا ہے، سنن ابوداؤد میں کتاب الجمعہ
کو کتاب الصلوة کے ذیل میں مستقلاً آ رہا ہے، لیکن مصنف نے غسل جمعہ کو وہاں نہیں بیان فرمایا وہاں جمعہ کے دوسرے
احکام مسائل و فضائل بیان کئے ہیں، طہارت کی مناسبت سے غسل جمعہ کو مصنف کتاب الطہارة میں بیان کر رہے ہیں
اور اس میں انہوں نے غسل مسنون کی صرف دو قسمیں بیان کی ہیں ایک غسل جمعہ دوسرا غسل مستند الاسلام، اس کے
علاوہ غسل مسنون کی کوئی اور قسم بیان نہیں ذکر کی، فقہار کرام نے غسل عیدین کو بھی مستحب قرار دیا ہے، لیکن غسل عیدین
کی روایات سب کی سب ضعیف ہیں، صحاح میں سے صرف ابن ماجہ میں موجود ہیں، نیز موطن میں حدیث ابن عمر موقوفاً
اتذکار یغتسل یوم الفطر مروی ہے۔

بحث ثانی لفظ جمعہ میں دو لغت مشہور ہیں اول بجمع الیم و هو الافصح کافی التذیل الغریز ثانی بسکون الیم
اس لئے کہ قاعدہ یہ ہے کہ ہر ذی تین میں ثانی کو ساکن پڑھ سکتے ہیں اور تیسرا قول جمع بفتح الیم ہے، اس صورت
میں یہ بمعنی الجماع ہو گا اور پہلی دو صورتوں میں المجموع فید کے معنی میں، اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ یہ اسلامی نام ہے یا
جائی، اس میں دونوں ہی قول ہیں بعض کہتے ہیں یہی نام پہلے سے چلا آ رہا ہے، چنانچہ ابن عباسؓ سے مروی ہے
انما سمی بہ لان الله تعالى جمع خبیہ خلق آدم علیہ السلام یعنی تخلیق آدم کے لئے اللہ تعالیٰ نے ان کے مادہ کو اسی
روز میں جمع فرمایا تھا اسی لئے اس کو جمع کہتے ہیں، اور کہا گیا ہے کہ یہ اسلامی نام ہے جاہلیت میں اس کو عربہ کہتے
تھے، اور اسلام میں جمع اس لئے کہا گیا کہ لوگ اس دن میں نماز کے لئے زیادہ جمع ہوتے ہیں، بعض کہتے ہیں اس دن
کا یہ نام انصار کی جانب سے ہے اس لئے کہ جمعہ کی نماز سب سے پہلے نزول جمعہ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجرت
سے بھی پہلے انصار ہی نے مدینہ منورہ میں پڑھی جیسا کہ کتاب میں باب الجمعة فی التری کی ایک روایت میں اس کی
تصریح آ رہی ہے کہ اسعد بن زرارہ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجرت سے پہلے مدینہ منورہ میں اس کی ابتداء کی پھر بعد میں

باقاعدہ منجانب الشتر شروع ہو گئی، اور اس کی وجہ تسمیہ کے بارے میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ زمانہ جاہلیت میں اس دن قریش قبیلہ نعلی کی طرف دارالندوہ میں جمع ہوا کرتے تھے، اور کہا گیا ہے کہ کعب بن لوی اس روز اپنی قوم کو جمع کر کے وعظ و تذکیر اور تعلیم حرم کی ترغیب دیا کرتا تھا، اور نیز یہ کہ اس کی نسل میں سے ایک نبی مبعوث ہوں گے۔

بحث ثلث غسل جمعہ عند الظاہر: واجب ہے اور یہی امام مالک و احمد سے بھی ایک روایت ہے لیکن قول رابع ان دونوں کا عدم وجوب ہے، ابن القیم نے اس میں حنا بلہ کی تین روایتیں ذکر کی ہیں، و وجوب اسی کو انھوں نے ترجیح دی ہے، عدم وجوب، اور تیسری روایت یہ کہ اگر بدن یا کپڑے میں رائحہ کریمہ ہے تو واجب ورنہ سنت، اور حنفیہ و شافعیہ کے یہاں سنت ہے۔

بحث رابع یہ غسل جمہور علماء و متہم الائمہ الاربعہ کے نزدیک للصلوۃ ہے، اور امام محمد و حسن بن زیاد و داؤد ظاہری کے نزدیک للیوم ہے، الشرافۃ بذال یوم بعض علماء نے اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ غسل بعد صلوۃ الجمعة مقبر نہیں ہو سکتا، نقل اجماع صحیح نہیں اسلئے کہ داؤد ظاہری کے نزدیک غسل قبیل مغرب بھی معتبر ہے علامہ شامی لکھتے ہیں صحیح یہ ہے کہ یہ غسل للصلوۃ ہو اور یہی ظاہر الروایۃ و امام ابو یوسف کا قول ہے بخلاف حسن بن زیاد و امام محمد کے بھراگئے چکر وہ لکھتے ہیں ثمرۃ اختلاف اس شخص کے حق میں ظاہر ہو گا جس پر صلوۃ جمعہ نہیں ہے اور ایسے ہی جس شخص کو غسل کے بعد حدث لاحق ہو گیا ہو اور اس نے وضو کر کے نماز پڑھی ہو جس میں بن زیاد کے نزدیک اس کو نفیست حاصل ہو جائے گی اور امام ابو یوسف کے نزدیک نہیں۔

بحث خامس علامہ شعرائی نے المیزان الکبریٰ میں ائمہ ثلاثہ کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ غسل جنابت غسل جمعہ کے لئے کافی ہو جاتا ہے، اور انھوں نے اس میں امام مالک کا خلاف نقل کیا ہے لیکن حضرت شیخ نے لکھا ہے کہ امام مالک کے یہاں بھی کافی ہو جاتا ہے بشرطیکہ دونوں کی نیت کر لے جیسا کہ مدونہ میں اس کی تصریح ہے، علامہ عینی نے حنفیہ کا مذہب مطلقاً کفایت نقل کیا ہے خواہ غسل جمعہ کی نیت کرے یا نہ کرے اور باقی ائمہ ثلاثہ کے نزدیک کفایت کے لئے نیت ضروری ہے۔

بحث سادس جمہور علماء اور ائمہ اربعہ کے نزدیک یہ غسل خاص ہے اس شخص کے لئے جو جمعہ کی نماز کیلئے آئے اس لئے کہ یہ غسل للصلوۃ ہے، لا للیوم، علامہ شعرائی نے ائمہ اربعہ کا مذہب یہی لکھا ہے اور جو علماء یہ کہتے ہیں یہ غسل للیوم ہے ان کے نزدیک یہ حکم عام ہو گا، امام بخاری نے اس مسئلہ پر مستقل باب قائم کیا ہے، کتاب علی من لا یشہد الجمعة غسل من النساء والصبيان، حافظ ابن حجر لکھتے ہیں کہ جس حدیث میں یہ ہے حق علی کل مسلم ان یغتسل اس کا تقاضا عموم ہے اور جس روایت میں ہے اذا اتی احدکم الجمعة فلیغتسل اس کا تقاضا خصوصیت کا ہے۔

حضرت شیخ کی رائے میں اغتسلات ثلثہ | یہ پہلے آپکا کہ اس غسل میں یہ اختلاف ہو رہا ہے کہ یہ یوم کے لئے ہے یا صلوة کے لئے اور اس اختلاف علماء کا نشأ اختلاف الفاظ

روایات ہے بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ غسل یوم جمعہ کے لئے ہے اور بعض روایات سے صلوة جمعہ کے لئے ہونا معلوم ہوتا ہے اور بعض روایات میں نہ جمعہ کے دن کی قید ہے نہ نماز کی بلکہ فی کل سبعة ایام ہے چنانچہ صحیحین میں بروایت ابو ہریرہ وارد ہے حق اللہ علی کل مسلم ان یغتسل فی کل سبعة ایام، ہمارے حضرت شیخ نور الشرم قدسہ کی یہاں ایک جدا گانہ رائے ہے وہ یہ کہ مجموع روایات کو سامنے رکھتے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ تین غسل میں ایک وہ جو سنت ہے اور بعض علماء کے نزدیک واجب اور دوسرے کے علاوہ جو مندوب و مستحب ہیں چنانچہ حضرت فرماتے ہیں تین غسل اس طور پر ہیں، اول غسل اسبوع یعنی ہفتہ میں کسی روز ایک بار غسل کرنا یہ غسل لافیتہ مطلقہ کے قبل سے ہے، اور یہ ہر مسلم کے حق میں ہے مرد ہو یا عورت جمعہ کی نماز اس پر واجب ہو یا نہ ہو اور اس غسل کا ماخذ حضرت فرماتے ہیں صحیحین کی حدیث مذکور ہے جو بلفظ سبعة ایام مروی ہے جمعہ کے دن کی اس میں قید نہیں اسی طرح بعض فقہاء کے کلام میں بھی اس کی تصریح ملتی ہے چنانچہ علامہ طحاوی اور صاحب در مختار نے تعلیم اظہار ملن عانہ وغسل فی کل اسبوع کے ذریعہ نفاذ حاصل کرنے کو مستحبات میں لکھا ہے ثانی غسل یوم الجمعة اس کا تعلق خاص یوم جمعہ سے ہے، صلوة جمعہ سے پہلے ہو یا بعد ہر صورت اس کا تحقق ہو جائے گا بعض روایات سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ جمعہ کے دن کے لئے غسل کیا جائے چنانچہ صحیح ابن خزیمہ میں ابو قتادہ سے مروی عامرو کی ہے من اغتسل یوم الجمعة کان فی طہارة الی الجمعة الاخری اور یوم جمعہ کی فضیلت کا تقاضا بھی یہی ہے کہ اس کے لئے مستقل غسل ہونا چاہئے اس لئے کہ اس دن کو حدیث میں تیدالایام کہا گیا ہے لیکن ان دونوں میں داخل ہو سکتا ہے جو شخص جمعہ کے روز غسل کرے گا کو غسل جمعہ کے ساتھ صلوة اسبوع کی بجا فضیلت حاصل ہو جائے گی ثالث غسل صلوة الجمعة اس کا تعلق صرف اسی شخص سے ہے جو جمعہ کے لئے حاضر ہو، چنانچہ بہت سی روایات میں حضور فی الصلوة کی قید موجود ہے، لیکن اس قسم ثالث کا بھی قسمیں ادین میں داخل ہو سکتا ہے، چنانچہ جو شخص ایام اسبوع میں سے یوم جمعہ میں صلوة الجمعة سے قبل غسل کرے گا اس کو ان اغتسلات ثلثہ کا ثواب حاصل ہو سکتا ہے اس مضمون کو حضرت شیخ نے از جز المسلسک میں بڑی توضیح اور تفصیل کے ساتھ کئی صفحات میں لکھا ہے

۱۔ حدثنا ابو توبة الربیع بن نافع - قتوبہ ان عمرو بن الخطاب بیئناہو یخطب یوم الجمعة اذا دخل دہلی ۱۰
یہ آئے والے شخص حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ سے کہ اس نے روایت میں ہے یعنی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا خطبہ دے رہے تھے اس وقت حضرت عثمان مسجد میں داخل ہوئے تو حضرت عمر نے اشارہ خطبہ میں خطبہ کو روک کر ان پر نکیر کیا کہ جمعہ کی نماز سے بھی رکے بہتے ہو اور دیر سے آتے ہو۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے معذرت کے طور پر عرض کیا کہ میں نے اذان کی آواز سننے ہی و حضور کی اور نماز کے لئے حاضر ہوا (یعنی اذان سننے کے بعد تاخیر نہیں کی) تو اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ

نے فرمایا والوضوء ایضا کہ اچھا! ایک کی آپ نے یہ کی کہ بھلے غسل کے وضو پر اکتفا کیا (یک نہ شد ووشد) اور سلم کی روایت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے نیکر بطریق تعریض فرمائی تھی ما بال رجال یتأخرون بعد السجدة اس پر حضرت عثمانؓ نے یا امیر المؤمنین کے خطاب کے ساتھ اپنا عذر ظاہر کیا انی شغلنی الیوم فدمرنا قلب انی اھل حق سمعت السداء اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عثمانؓ سے ترک غسل اور تاخیر کسی مشغولی کی وجہ سے اتفاقاً ہو گئی تھی۔

واقعہ عثمانؓ سے علماء کا استنباط

اس واقعہ پر امام نوویؒ لکھتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوا کہ غسل جمہ واجب نہیں اسی لئے حضرت عثمانؓ سماع نہ کر کے بعد بھلے غسل میں مشغول ہونے کے وضو فرما کر نماز کی طرف متوجہ ہو گئے ورنہ ظاہر ہے کہ غسل واجب ہوتا تو غسل فرما کر نماز کے لئے جاتے اور جو علماء وجوب کے قائل ہیں وہ بھی اس واقعہ سے استدلال کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ کا علیؓ راس الاشہاد ایک جلیل القدر صحابی پر اثناء خطبہ نیکر کرنا یہ صرف ترک مستحب پر نہیں ہو سکتا استحباب کی صورت میں نہ عمرؓ کا نیکر کرنا مناسب تھا نہ عثمانؓ کو عذر پیش کرنے کی حاجت تھی۔

۲- حدیثنا عبد اللہ بن مسلمۃ — فوہ غسل یوم الجمعة واجب علی کل محتلم، وجوب سے مراد ثبوت اور تاکہ ہے، محتلم سے لازمی معنی بالغ مراد ہیں۔

۳- قال ابو داؤد اذا اغتسل الرجل بعد طوع الفجوة یعنی اگر کوئی شخص جمہ کے دن صبح کے بعد غسل کرے تو یہ غسل جمہ کے لئے کافی ہوگا اگرچہ یہ غسل جنابت ہو یہ مسئلہ شروع میں گذر چکا بحث خاسم یہی ہے۔

۴- حدیثنا یزید بن خالد — فوہ ویقول ابو ہریرۃ و زیادة ثلاثۃ ایام اس حدیث کے راوی ابو سعید خدری اور ابو ہریرہؓ دونوں ہیں اب تک حدیث کے جو الفاظ آئے وہ دونوں کے مشترک تھے اور زیادة ثلاثۃ ایام صرف ابو ہریرہؓ کی روایت میں ہے، ابو سعید خدری کی روایت میں نہیں ہے، مضمون روایت یہ ہے جو شخص جمہ کے لئے ایسا اہتمام کرے جو حدیث میں مذکور ہے اس کے لئے اس کی جمہ کی نماز گزشتہ جمہ کی نماز کے وقت سے ٹیکر موجودہ جمہ کی نماز کے وقت تک کے گناہوں کا کفارہ ہے اس صورت میں یہ سات روز ہوتے، اور ابو ہریرہؓ کی روایت میں تین دن کی زیادتی مذکور ہے، اس لئے کل دس دن ہوتے، یعنی ایک جمہ کی نماز دس دن کے گناہوں کا کفارہ ہے، اور اگر دونوں طرف سے جمہ کے دن کو ساقط کر دیں گے تو صرف چھ دن رہ جائیں گے اور اگر دونوں جمہ کے پوسے دن مراد لئے جائیں تو آٹھ دن ہو جائیں گے، پہلی صورت میں تین کی زیادتی ملا کر کل نو ہوں گے اور دوسری صورت میں گیارہ دن ہو جائیں گے، لہذا صحیح یہ ہے کہ ہر دو جمہ کا نصف نصف روز مراد لیا جائے۔

یہاں پر یہ اشکال نہ کیا جائے کہ ابو ہریرہؓ اپنی طرف سے یہ زیادتی کیسے کر رہے ہیں جبکہ حدیث میں صرف ایک ہفتہ مذکور ہے اس لئے کہ یہ تین دن کی زیادتی ان کی اپنی جانب سے نہیں ہے بلکہ یہ بھی مرفوعاً ثابت ہے۔

جیسا کہ مسلم کی روایت سے معلوم ہوتا ہے۔ البتہ الحنفیہ بشرطاً مثلاً ابو ہریرہ کی جانب سے مکرر ہے۔

۵۔ حدیثنا معتد بن سلمۃ — قوله وبحث من الطیب ما خففہ اور مسلم کی روایت یہ ہے ما خففہ علیہ اس میں دو احتمال ہیں یا اس سے مقصود تکثیر ہے کہ جتنی بھی لگا سکے لگائے یا تاکید ہے کہ جس طرح بھی ممکن ہو لگا لگا چاہئے چنانچہ بعض روایات میں ہے ولو من طیب المرأة لیکن ابوداؤد کی روایت کے الفاظ ما خففہ ذلہ احتمال ثانی کے زیادہ قریب ہیں یعنی جیسی بھی خوشبو مقدر میں ہے (گھٹیا یا بڑھیا) اس کو بہر حال لگائے، کہا گیا ہے کہ ابو ہریرہ ؓ کے نزدیک یہ امر واجب کے لئے ہے ان کے نزدیک جمع کے روز استعمال طیب واجب ہے۔

شرح حدیث

۶۔ حدیثنا معتد بن حاتم — قوله من غسل يوم الجمعة واغتسل غسل تحفیف و تشدید دونوں کے ساتھ پڑھا گیا ہے اور دونوں صورتوں میں دو معنی کا احتمال ہے یا اس سے مراد غسل رأس بالطحلی وغیرہ ہے یا مراد جماع ہے اور اس صورت میں اس کا مفعول محذوف ہوگا اسی من غسل امرأة محاذیہ عرب میں غسل امرأة جماع کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اس لئے کہ جو شخص اپنی بیوی سے جماع کرتا ہے گویا وہ اپنی بیوی کو غسل پر آمادہ کرتا ہے اور تیسرا قول یہ ہے کہ اس سے مراد اعضاء وضو کو دھونا ہے اس صورت میں اشارہ ہوگا غسل مسنون کی طرف اس لئے کہ ابتداء غسل میں وضو سنت ہے، معنی ثانی کے پیش نظر بعض علماء نے جمع کے روز اپنی اہل کے ساتھ جماعت کا استحباب بیان کیا ہے تاکہ خواہش پورا ہو جانے کی وجہ سے جمعہ کو جائزے وقت بد نظری وغیرہ سے حفاظت رہے اس پر مزید کلام حدیث مذاک کے ذیل میں آ رہا ہے۔

قوله شربکو وابتکو، ان دونوں کو بعض علماء نے تاکید پر محمول کیا ہے اور ایک ہی معنی مراد لئے ہیں یعنی نماز کے لئے سویرے جانا اور کہا گیا ہے کہ اول کا تعلق نماز سے ہے اور ثانی کا خطبہ سے، یعنی گیا نماز کے لئے سویرا اور اول خطبہ کو پایا اب تکور یا کورۃ سے ماخوذ ہے، ہر چیز کے اول کو پاکورہ کہتے ہیں پاکورۃ شکل شئی اولہ۔

مشى الى الجمعة کا ثبوت اور اس کی فضیلت | قوله و مشى و لد بحکب، اس سے معلوم ہوا کہ جمعہ کی نماز کے لئے سعی یا شیا الفضل ہے نہ کہ راکب، چنانچہ امام بخاریؒ نے اس پر مستقل ترجمہ قائم کیا ہے باب المشى الى الجمعة اور یہ احادیث صحیحہ سے ثابت ہے، بخلاف صلوة عید کے کہ

لہ کافی المنہل لیکن مرقاة میں ملاحظہ قارئ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ جماع کے معنی میں صرف غسل یا تشدید ہے اور غسل یا تحفیف کی صورت میں اس سے مراد غسل رأس بالطحلی وغیرہ ہے، مثلاً جیسا کہ ابوداؤد کی اس روایت میں ہے اور یہی روایت ثنائی میں بھی ہے، امام بخاریؒ نے گو مشی الى الجمعة کا مستقل باب قائم کیا ہے لیکن اسکی کوئی مریخ روایت باب میں ذکر نہیں فرمائی بلکہ من الغیرت قدمہ لانی سبیل اللہ حقہ اللہ علی الناس سے استدلال کیا ہے اسلئے کہ ظاہر ہے اغیار و قدم تو بیدل ملتے ہی میں ہوتا ہے۔

اس کے لئے مثنیٰ روایات صحیحہ سے ثابت نہیں گویہ بھی جہور علماء کے نزدیک اولیٰ دستجب ہے لیکن اس کا ثبوت روایت ضعیف ہے اس کی چند روایات سن ابن ماجہ میں ہیں اور ایک روایت ترمذی میں بھی ہے اس کے لئے امام بخاری نے عید کے لئے اپنی صحیح میں ترجمہ قائم کیا ہے باب المشی والركوب الى العيد گویا اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ نماز عید کو جانے کیلئے مثنیٰ اور رکوہ دونوں براہوں میں حافظ فرماتے ہیں ہو سکتا ہے امام بخاری کا اشارہ ترمذی کی روایت کی تفسیف کی طرف ہو جو حضرت علیؓ سے مروی ہے من السنة ان يخرج الى العيد ماشيًا۔

خولہ ودفان الامام اس سے معلوم ہوا کہ خطبہ کے وقت امام کا قرب مطلوب ہے، مصنف نے کتاب الجہد میں اس پر مستقل باب باندھا ہے باب الذن من الامام عند الموعظة حضرت شیخ نور الثرم قدس مدینہ منورہ کے قیام میں اخیر زمانہ میں اپنی معذوری کی وجہ سے حرم شریف تک گھاڑی سے تشریف لے جایا کرتے تھے مسجد نبویؐ کے پچھلے حصہ میں ایک کونہ میں نماز ادا کرنے کا معمول تھا، میں نے سنا ہے کہ جب حضرت زیادہ معذور نہیں ہوئے تھے جمعہ کے روز فہام کو ہدایت فرماتے کہ مسجد کے اندر کے حصے میں ایسی قریب جگہ لیا کر بٹھائیں جہاں سے خطیب بھی نظر آتا ہو۔

حكم الكلام عند الخطبة خولہ ولو يفتح اس سے مراد عدم تکلم ہے اس لئے کہ کلام عند الخطبہ لغو ہے علامہ عینیؒ فرماتے ہیں جہور علماء ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مکروہ تحریمی بلکہ حرام ہے اور امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے اور قول جدید ان کا یہ ہے کہ مکروہ تنزیہی ہے اور یہی مذہب ہے سفیان ثوری و داؤد قہری کا احادیث صحیحہ سے مسلک جہور کی تائید ہوتی ہے۔

اکثر الاعمال ثوابا خولہ کان لا بكل خطبة عمل سنة اجر صیامھا و قیامھا یعنی ایسے شخص کے لئے جمعہ کی نماز کے لئے چلنے میں ہر ہر قدم پر ایک سال کے صیام و قیام یعنی قیام لیل جس کو تہجد کہتے ہیں کا ثواب ملتا ہے، اگر ہر قدم پر ایک روزہ اور ایک رات کے تہجد کا ثواب ملتا ہے بھی ظاہر ہے کہ بہت تھا چہ جائیکہ ایک سال کا، میں اکثر سبق میں کہا کرتا ہوں کہ فضائل اعمال میں کوئی صحیح حدیث اس سے زیادہ فنیت کی میرے علم میں نہیں ہے ضعاف تو

لہ شرائع نے لکھا ہے حدیث شریف میں لفظ لیریلح ہو سکتا ہے کہ مقبس ہو، اس آیت کریمہ سے وقال الذين كفروا لا تنفعوا بهذا القرآن والفرأیہ، الا یہ، اس سے کلام عند الخطبہ کی بڑی شاعت معلوم ہو رہی ہے۔
تھ اس حدیث کو صاحب مشکوٰۃ نے سنن اربعہ کی طرف منسوب کیا ہے، مرقاۃ میں ہے قال الترمذی حدیث حسن وقال الذہبی استلوا جیداً، قال میراث ورواہ الحاکم وقال صحیح وقال ابن حجر ورواہ احمد وصححه ابن حبان والحاکم وقال ابن علی شوط الشیخین قال بعض الاثمة لم یسمع فی الشریعة حدیثاً معیناً مشتملاً علی مثل هذا الثواب۔

بہت سے اعمال کے بارے میں کثرت وارد ہیں لیکن صحیح کی قید کے ساتھ کسی اور عمل پر اتنی زیادہ فضیلت نہیں ہے، بعد میں مجھے یہ بات مرقاة شرح مشکوٰۃ میں بھی مل گئی۔

۹- حدثنا عثمان بن أبي شيبة - قوله ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يغتسل من أربع إلى اس حدیث میں چار چیزوں کے بارے میں کہا گیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان سے غسل فرمایا کرتے تھے جنابت، یوم الجمعة، حجامۃ یعنی پھینے لگوانے کی وجہ سے اور غسل میت کی وجہ سے، بذل میں بحوالہ علامہ سندھی لکھا ہے غسل سے مراد امر بالغسل ہے یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم چار چیزوں سے غسل کا حکم دیا کرتے تھے اور یہ اس لئے کہ ان چار میں غسل میت کا بھی ذکر ہے، اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کسی میت کو غسل دینا ثابت نہیں، اور منہل میں لکھا ہے یغتسل سے مراد عام ہے غسل کرنا اور امر بالغسل اس لئے کہ ان چار میں سے صرف تین سے آپ کا غسل کرنا ثابت ہے چوتھی سے نہیں۔

جانتا چاہیے کہ اس حدیث میں غسل من الحجامة مذکور ہے، جمہور علماء اس کے استحباب کے قائل نہیں ہیں، اس لئے کہ اس کی مشیت رعات سے زائد نہیں تو جب رعات سے غسل کا حکم نہیں ہے تو اس سے بطریق اولیٰ ہنوکا، نیز دارقطنی کی ایک روایت میں ہے انه عليه الصلوة والسلام احتجروا ليرد على غسل محامدة یعنی آپ نے بدن کے صرف محل اہتمام کو دھویا غسل نہیں کیا اور اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ ضعیف ہے اس میں ایک راوی ہیں مصعب بن شیبہ جو ضعیف ہیں بعض نسخہ البوداذوی میں امام البوداذوی سے ان کی تضعیف منقول ہے، دراصل مصعب بن شیبہ کی جرح و تعدیل میں علماء کا اختلاف ہے بعض ان کی تعدیل کرتے ہیں اور بعض جرح۔

غسل میت سے وجوب غسل میں اختلاف | چوتھی چیز اس حدیث میں غسل میت کی وجہ سے غسل کرنا ہے یہ بھی مختلف فیہ ہے، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک

مستحب ہے بلکہ امام مالک و امام شافعی کی ایک روایت وجوب کی بھی ہے اور حنفیہ کے یہاں اصالۃ تو مستحب بھی نہیں ہے، ہاں البتہ خروج عن الخلاف کے طور پر مستحب ہے اور بعض صحابہ سے حضرت ابو ہریرہ سے اس کا وجوب منقول ہے اسی طرح رد الفاضل میں سے فرقۃ امامیہ بھی وجوب کے قائل ہیں، یہ مسئلہ اصالۃ کتاب بخاری کا ہے وہاں آئیگا، حافظ ابن قیم نے اس میں مذہب لکھے ہیں، تب عبد بن النبی و ابن سیرین عند الامتہ الاربد لا یجب تب غسل میت انکا فردایہ لاہ

۱۱- حدثنا عبد الله بن مسلمة - قوله من اغتسل غسل الجنابة الا اس میں دو احتمال ہیں ایک تشبیہ کا یعنی جو شخص جمعہ کے روز اسی اہتمام سے غسل کرے جس طرح غسل جنابت کیا کرتے ہیں، دوسرا احتمال یہ ہے کہ حقیقت پر محمول ہو اور اشارہ ہو جمعہ کے روز جماعہ کی طرف جیسا کہ من اغتسل وغسل میں گذر چکا، امام نوویؒ اس دوسرے معنی کے بارے میں لکھتے ہیں ضعیف ادباً ظن لیکن حافظ ابن حجرؒ اور علامہ قرطبیؒ نے امام نوویؒ کے کلام کا تعقب کیا ہے کہ یہ معنی بہت سے حضرات نے لکھے ہیں جن میں، امام احمدؒ بھی ہیں لیکن علامہ قرطبیؒ نے امام نوویؒ کے کلام

کی یہ توجیہ لکھی ہے کہ شاید ان کی مراد اس معنی کی تغلیط من حیث المذهب ہے کیونکہ انہوں نے اس سے پہلے لکھا ہے کہ ہمارے بعض فقہاء نے اس حدیث کو ظاہر پرور سمجھتے ہوئے لکھا ہے کہ جس کے دن انسان کے لئے اپنی بیوی سے جماعت کرنا مستحب ہے تو امام نووی کا انکار نقل استحباب یہ ہے نہ کہ شرح حدیث پر۔

تو لہ شراح فکان اقرب بدلت یہاں پر دو بحثیں ہیں۔ اول یہ کہ حدیث میں جو ساعات مذکور ہیں ان کی ابتداء کب سے ہے۔

چنانچہ یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے، امام مالک رحمہ اللہ، قاضی حسین اودامام الحرمین اس بات کے قائل ہیں کہ ساعات سے مراد عظام لطیفہ میں جن کی ابتداء زوال

شمس کے بعد ہوتی ہے اس لئے کہ حدیث میں لفظ راح مذکور ہے ان حضرات کا کہنا یہ ہے کہ رواج لفظ ذہاب بعد الزوال کو کہتے ہیں اس لئے ان ساعات کی ابتداء زوال کے بعد ہی سے مانی جائے گی، حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نور الثرم قدہ کی بھی یہی رائے ہے، چنانچہ ایسی ہی امام مالک تکبیر الی الجمعد کے قائل نہیں اس کو وہ مکروہ فرماتے ہیں، حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ امام احمد وغیرہ نے امام مالک کے اس قول کی شدت سے نکیر کی ہے کہ یہ خلاف حدیث ہے اور جمہور علماء کے نزدیک ان ساعات کی ابتداء اول ہزار سے ہے اس سے لفظات لطیفہ نہیں بلکہ ساعات زمانہ مراد ہیں جو ساعات کے مشہور معنی ہیں، اور رواج کے معنی لغت میں مطلق ذہاب کے بھی آتے ہیں خواہ قبل الزوال ہو یا بعد الزوال جیسا کہ بعض ائمہ لغت نے اس کی تصریح کی ہے اور دوسری روایات میں چونکہ تکبیر الی الجمعد کی ترغیب وارد ہے اس لئے اس کو بھی اسی پر محمول کیا جائے گا، اس کے بعد جمہور کے درمیان پھر اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ ان ساعات کی ابتداء طلوع فجر سے ہوگی یا طلوع شمس سے، اکثر کی رائے یہ ہے کہ طلوع فجر سے۔

حافظ ابن حجر نے یہاں ایک اور بات فرمائی ہے وہ یہ کہ اس حدیث میں لفظ راح صرف امام مالک کے طریقہ میں ہے اور غیر طریق مالک میں بجائے لفظ راح کے غذا ہے جس کے معنی علی الصباح چلنے کے ہیں اور بعض روایات میں بلغظ المتعجل الی الجمعة کالمعدی بدلت آیا ہے اس کے علاوہ اس سلسلہ کی اور بھی بعض روایات میں لفظ عُدو وارد ہوا ہے جیسے اذا کان یوم الجمعة غدت الشیاطین برایاتھا الی الاسواق وتعدو الملائکۃ الی ابواب المساجد یکتوب الاول فالاول، جس سے مسلک جمہور کی تائید ہوتی ہے۔

حضرت شیخ نور الثرم قدہ اوجز میں لکھتے ہیں روایات میں اس سلسلہ میں چار طرح کے الفاظ ملتے ہیں، الترواح التعدو التکیر التیمیر جو ہر جہ سے ماخوذ ہے قرطبی کہتے ہیں تیمیر کے معنی سیر وقت الحمر کے ہیں اور شدۃ الحمر کی ابتداء عامۃ ربع ہزار سے ہو جاتی ہے۔

بحث ثانی یہاں پر یہ ہے کہ ہمارا بارہ گھنٹہ کا ہوتا ہے جیسا کہ نسائی کی روایت میں ہے جو جمعۃ ثلثا عشر ساعۃ لہذا اول ہمارے سے کر زوال تک چھ ساعتیں ہوں گی حالانکہ یہاں حدیث میں پانچ ساعات مذکور ہیں اسکا جواب یہ ہے کہ نسائی کی روایت میں ساعت سادسہ بھی ہے چنانچہ اسکی ایک روایت میں بطرہ اور ایک میں عصفور مذکور ہے۔ خزال الاشکال بعد ائثر قولہ من راح فی الساعۃ الثانیۃ ذکا تقارب بقرة فمضمون حدیث یہ ہے کہ جو شخص جمعہ کی نماز کے لئے ساعت اولیٰ میں حاضر ہوگا اس کو تصدق اہل کا ثواب ملے گا اور جو ساعت ثانیہ میں حاضر ہوا اسکو تصدق بقرہ کا اور جو ساعت ثالثہ میں حاضر ہوا اس کے لئے کبش اقرن کا اور جو ساعت رابعہ میں حاضر ہوا اس کے لئے تصدق دجاء کا اور پھر ساعت خامسہ میں ایک بیضہ کا اور پھر ساعت سادسہ میں جیسا کہ نسائی کی روایت میں ہے ایک عصفور کا فائدہ اولیٰ۔ نسائی کی ایک روایت میں اس طرح وارد ہے فاناس فیہ کرجل قدم بدنة وکرجل قدم بدنة وکرجل قدم بقرة وکرجل قدم بقرة۔ اس روایت میں تمام ساعات کے اجر کو تکرار کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے بظاہر اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ یہ تمام ساعات متجزی و ذوا جزاء ہیں۔ لہذا ساعت اولیٰ کے اجزاء میں سے جس جز میں بھی کوئی شخص حاضر ہوگا ثواب بوعود کا مستحق ہوگا ایسے ہی ساعت ثانیہ کے اجزاء میں سے جس جز میں بھی آئے والا آئے گا وہ اس ساعت کے ثواب کا مستحق ہوگا۔ میں کہتا ہوں اس سے بھی جہود کی تائید ہوتی ہے کہ یہ ساعات، لمخاطات لطیفہ نہیں بلکہ ساعات زمانیہ (نجومیہ) ہیں۔

فائدہ ثانیہ۔ حضرت عبداللہ بن مسعود ہمیشہ اس بات کی کوشش فرماتے تھے کہ جمعہ کی نماز کے لئے مسجد ساعت اولیٰ میں پہنچیں، ایک مرتبہ کسی وجہ سے تاخیر ہو گئی مسجد میں دیر سے پہنچے، اس وقت مسجد میں پہلے سے تین شخص موجود تھے جو ان سے پہلے پہنچ گئے تھے، حضرت عبداللہ بن مسعود کو اپنی تاخیر پر بڑا تاثر ہوا اور فرمانے لگے جیسا کہ ابن ماجہ کی روایت میں ہے رابعہ اربعۃ کہ اف ہوا اس جمعہ کو میں مسجد میں چوتھے نمبر پر پہنچنے والا ہوں، اور پھر فرماتے ہیں ومارابعہ اربعۃ بعید اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں، ایک وہی تاثر دانی بات کہ چوتھے نمبر پر آنے والا کس قدر بعید ہے، اور دوسرا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ بطور تسلی کے فرماتے ہیں کہ خیر میں جو تھا ہی آئے والا ہوں زیادہ بعید نہیں ہوں۔

قولہ فاذا خرج الامام حضرة الملا شکتہ یتسعون الذکر اس سے معلوم ہوا کہ خروج امام کے بعد انصاف کا وقت شروع ہوتا ہے، یہاں پر دو چیزیں ہیں ایک قطع صلوۃ دوسرے قطع کلام ان دونوں کا وقت ایک ہی ہے یا الگ الگ یہ مسئلہ اختلافی ہے صحیحی فی محمد الشارح اللہ، وھو کتاب الجمعة۔

لہ چنانچہ اصحاب ذکر شاة کے اندر کالمہدی بطرہ شکر کالمہدی وکلمۃ شکر کالمہدی بیضہ اور ایک روایت میں بجائے بطرہ کے عصفور ہے۔

(۱۰) باب الرخصة في ترك الغسل يوم الجمعة

غسل جمع کے سلسلہ میں چونکہ روایات دو طرح کی ہیں بعض سے وجوب مستفاد ہوتا ہے اور بعض سے عدم وجوب، مصنف نے باب سابق میں پہلی قسم کی روایات کو ذکر کیا تھا اور اس دوسرے باب میں دوسری قسم کی روایات کو ذکر کرنا مقصود ہے۔ جمہور کے نزدیک وجوب کی روایات یا تو نا کد اور اہتمام پر محمول ہیں یا پھر نسخ پر۔

۱۔ حدثنا مسدد — قوله كان الناس مقيمًا في الجاهلية مقيمًا جمع ہے ماحن کی بمعنی خادم، یعنی ابتداء اسلام میں فتوحات کے زمانہ سے قبل لوگ اپنے خادم خود ہی تھے ان کے نوکر چاکر نہیں تھے، اپنے محنت و مشقت کے کام سب خود ہی کیا کرتے تھے، جس سے بدن اور کپڑوں میں بوبیدا ہو جاتی تھی اور چونکہ اس وقت تک آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے غسل کا حکم نہیں ہوا تھا اس لئے صحابہ اسی حال میں جمعہ کی نماز کے لئے پہنچ جاتے تھے اس لئے آپ نے ہدایت فرمائی تو اذنت لکم ان اگر غسل کر لیا کرو تو بہتر ہے کیونکہ اس صیغہ سے بظاہر غسل کا استحباب اور عدم وجوب سمجھ میں آرہا ہے اسکا لئے مصنف اس حدیث کو اس باب میں لائے ہیں۔

مضمون حدیث ۲۔ حدثنا عبد الله بن مسعود — قوله ان ما شام من اهل العراق جاءوا فاقبلوا يا ابن عباس ان بعض اهل عراق ابن عباس کی خدمت میں آئے ممکن ہے یہ اس وقت کا واقعہ ہو، جب ابن عباس والی بصرہ تھے، بصرہ اور کوفہ دونوں ہی عراق کے شہر ہیں، ان لوگوں نے یہ سوال کیا کہ کیا غسل جمعہ آپ کے نزدیک واجب ہے؟ حضرت ابن عباس نے صفائی کے ساتھ فرمایا کہ واجب نہیں صرف بہتر ہے اور پھر فرمایا کہ میں تم کو بتلاتا ہوں کہ غسل کی ابتداء کیسے ہوئی تھی کان الناس مجمودین یا بکون القلوب، دراصل بات یہ ہے کہ شروع میں لوگ تنگی و ترشی کی زندگی بسر کر رہے تھے موٹا جھوٹا پہنتے تھے مزدوری اور مشقت کے کام کرتے تھے جس سے کپڑے میلے اور خراب ہو جاتے تھے پسینہ کی وجہ سے بوبیدا ہو جاتی تھی، اور مسجد بھی تنگ اور اس کی چھت نیچی تھی، چیمبر کی طرح تھی، ایک روز کی بات ہے کہ گرمی کا دن تھا اس ادنی موٹے لباس میں لوگوں کو پسینہ آرہا تھا حضور تشریف لائے تو آپ نے بدبو محسوس کی جس سے سب ہی کو اذیت پہنچ رہی تھی تو اس موقع پر حضور نے غسل کا حکم فرمایا تھا، لیکن پھر اللہ تعالیٰ نے حالت بدلی فتوحات کی وجہ سے مال و دولت حاصل ہوا لباس بھی پہلے سے اچھا ہو گیا خدمت گزار اور کام کرنے والے بھی حاصل ہو گئے، تیر مسجر میں تو سب بیچ ہو گئی اور رانگہ گرمیہ والی بات ختم ہو گئی، جس سے ایک دوسرے کو اذیت پہنچتی تھی۔

ابن عباسؓ کی بیان مراد میں شرح کے تین قول | حاصل کلام ابن عباس یہ ہے کہ ایجاب غسل کا حکم مطلق ہے شروع میں علت پائی جاتی

تھی اس لئے واجب تھا اب نہیں پائی جاتی ہے اس لئے واجبہ نہیں لہذا اس کو منسوخ نہیں کیا جائے گا بلکہ اگر اب بھی وہ علت پائی جائے گی ایجاب غسل کا حکم لوٹ آئے گا۔ ابن رسلانؒ نے اس کی تشریح اسی طرح کی ہے، افسانہ فیہ الشیخ، اس سے امام احمدؒ کی ایک روایت کی تائید ہوتی ہے کہ رات کو کریمہ کا صورت میں غسل واجب ہے ورنہ نہیں، اور صاحب منہل یہ لکھتے ہیں کہ ابن عباسؓ کی مراد یہ ہے کہ غسل شروع میں واجب تھا بعد میں منسوخ ہو گیا اور حضرتؓ نے بذل میں تحریر فرمایا ہے کہ ابن عباسؓ کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے غسل کا حکم بطریق ایجاب نہ تھا بلکہ اس لئے تھا کہ کسی کو اذیت نہ پہنچے۔

۳۔ حدثنا ابو الولید الطیالسی۔ قوله من نوضأ فہما ونعمت ای ذبا لسنۃ اخذ ونعمت السنۃ ہی۔ اس میں اشکال یہ ہے کہ سنت تو غسل ہے نہ کہ وضو لہذا تقدیر عبارت یہ اولیٰ ہے ذبا لرفصۃ اخذ ونعمت الرفصۃ نعمت کو دو طرح پڑھ سکتے ہیں بنعمت کسر نون اور سکون عین کے ساتھ، بنعمت فتح نون وکسر عین کے ساتھ اور اصل یہی ہے۔

باب فی الرجل یسلم فیومر بالغسل

(۱)

مسئلۃ الباب میں مذاہب ائمہ | غسل مسنون کا یہ دوسرا باب ہے یعنی اسلام لانے کے بعد یا ارادۃ اسلام کے وقت غسل کرنا، اس میں کسی قدر اختلاف ہے امام احمدؒ کے یہاں مطلقاً واجب ہے، ائمہ ثلاثہ جن میں حنفیہ بھی ہیں کہتے ہیں اگر بوقت اسلام کوئی شخص جہنی ہو تو اس پر غسل واجب ہے ورنہ صرف مستحب ہے لیکن اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ اگر اسلام لانے سے پہلے جنابت کی حالت تھی اور اس نے غسل کر لیا تھا اس کے بعد اسلام لایا تو یہ غسل جو بحالت کفر کیا ہے معتبر ہو گا یا نہیں؟ حنفیہ کے یہاں غسل کا فر معتبر ہے جبہور کے نزدیک معتبر نہیں کیونکہ ان کے یہاں صحت غسل کے لئے نیت شرط ہے اور کافر کی نیت معتبر نہیں۔

۱۔ حدیث شامی حدیثوں میں۔ قوله اتیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم ارید الاسلام فامرنی ان اغتسل حضرت نے اس حدیث کی شرح میں دو احتمال لکھے ہیں ایک یہ کہ قیس بن عامر فرماتے ہیں میں حضورؐ کی خدمت میں اسلام لانے کی غرض سے حاضر ہوا، چنانچہ اسلام لے آیا اس کے بعد آپؐ نے مجھے غسل کا حکم فرمایا، دوسرا احتمال یہ کہ میں آپؐ کی خدمت میں اسلام کے ارادہ سے حاضر ہوا تھا تو آپؐ نے مجھ سے فرمایا ادل غسل کر کے آؤ، حضرتؓ نے

جواہر احتمال اول لکھا ہے اس پر تو اشکال نہیں لیکن ظاہر الفاظ اس کے مساعد نہیں۔

تقدیم غسل کافر کی بحث اور دوسرا احتمال جو ظاہر الفاظ کے زیادہ قریب ہے اس پر فقہی طور پر اشکال ہے وہ یہ کہ امام نوویؒ نے شرح مسلم میں تصریح کی ہے کہ کافر جب اسلام

لانے کا ارادہ کرے تو اسلام لانے سے پہلے اس کو غسل کا حکم دینا جائز نہیں اس سے تاخیر لازم آئے گی اور اسلام لانے میں کسی قسم کی تاخیر کی قطعاً گنجائش نہیں ہے، ابن مسلمانؒ نے اختیار تو معنی ثانی ہی کئے ہیں لیکن الفاظ حدیث کی ایک دوسری تاویل کی ہے وہ یہ کہ اُرِیدَ الاسلام سے قیس بن عاصم کی مراد اصل اسلام نہیں بلکہ تجدید اسلام علیہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے اسلام وہ آپ کی خدمت میں آنے سے پہلے ہی لایچکے تھے اور وجہ اس تاویل کی یہی لکھی ہے کہ اسلام میں تاخیر کی گنجائش نہیں، حالانکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس کو یہ فرما رہے ہیں کہ پہلے غسل کر کے آؤ اور دوسرے اس وجہ سے بھی کہ غسل کافر صحیح نہیں۔

قیس بن عاصم صحابیؓ جانتا چاہئے کہ قیس بن عاصم جن کے اسلام لانے کا قصہ اس حدیث میں ہے، حضرت نے بذل میں ان کے حالات میں لکھا ہے کہ یہ سلفہ میں وفد بنو تمیم کے ساتھ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے اور اسی وقت اسلام لائے یہ اپنی قوم کے سردار تھے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو دیکھ کر فرمایا ہذا استید اهل الوبر لکھا ہے یہ بڑے نسیم اور حلیم الطبع تھے، کسی نے ان کے شاگرد احنف بن قیس سے پوچھا من تعلمت الخلف قال من قیس، ان کی وفات پر کسی نے مرثیہ میں یہ اشعار کہے تھے۔

عَلَيْهِ سَلَامُ اللَّهُ قَيْسُ بْنُ عَاصِمٍ وَرَحِمَهُ مَا شَاءَ أَنْ يَرْحَمَهُ

دَمَا كَانَ قَيْسٌ مَلَكًا مَلَكٌ رَاحِدٌ وَلَكِنَّ بَنِيانَ قَوْمٍ قَهْدَمَا

۲۔ حدثنا محمد بن خالد۔ عن عثیم بن کلیب عن ابیہ عن جده یہ عثیم۔ عثیم بن کثیر بن کلیب ہیں یہہ ۱۱۔ سند میں نسبت الی الحمد نہ کو رہے، لہذا عن ابیہ کا مصداق کثیر ہوئے اور عن جده کا کلیب، یہ بات قابل تنبیہ تھی اس لئے تنبیہ کی گئی۔

قوله الن عثیم شعرا لکھن کلیب کہتے ہیں میں حضور کی خدمت میں حاضر ہوا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ میں اسلام لے آیا ہوں، اس پر آپ نے فرمایا کہ زمانہ کفر کے بالوں کا حلق کرو یا شعر الکفر سے مراد وہ بال ہیں جو کفر کی علامت اور اس کا شعار ہیں مثلاً شارب طویل یا سر کے ایسے بال جیسے یہاں ہندو سر پر چوٹا رکھتے ہیں۔

اس سے اگلی روایت میں یہ ہے کہ آپ نے اختتان کا بھی حکم فرمایا، ختان کا حکم اور اس میں اختلاف

عبار عشر من الفطرة والی حدیث کے ذیل میں گزر چکا لیکن باب کی اس حدیث میں غسل کا ذکر نہیں ہے جس پر معنیٰ نے ترجمہ باندھا ہے، ممکن ہے معنیٰ نے اس کو بطریق قیاس ثابت کرنا چاہا ہو کہ جب زمانہ کفر کے بالوں کے ازالہ کا حکم دیا گیا ہے تو اسی طرح اور بھی اوسانج بدن کا بذریعہ غسل ازالہ ہونا چاہئے۔

باب المرأة تغسل ثوبها الذي تلبسه في حیضها

ما قبل سے ربط اور ترجمہ الباب مقصود یہاں سے معنیٰ ان مسائل اور ابواب کا سلسلہ شروع کر رہے ہیں جن کو فقہاء کرام باب تطہیر الانجاس سے تعبیر کرتے ہیں، نجاست کی دو قسمیں ہیں حسیہ اور معنویہ، یعنی انجاس داہدات، ابک و ضور اور غسل کا کایا ن چل رہا تھا جس کا تعلق اہدات سے ہے اس سے فارغ ہونے کے بعد اب معنیٰ طہارت عن النجاسات المحتسبہ کو بیان فرماتے ہیں باب فرض الوضوء میں ہم یہ اختلاف بیان کر چکے ہیں کہ متو صلوۃ کے لئے طہارت عن الحدث کا شرط ہونا اجماعی ہے اور طہارت عن الخبث میں اختلاف ہے، جہور کے نزدیک متو صلوۃ کے لئے یہ بھی ضروری اور شرط ہے، مالکیہ کا اس میں اختلاف ہے امام شافعی بھی قول قدیم میں امام مالک کے ساتھ ہیں

۱- حدثنا احمد بن ابراهيم - قوله سئلت عائشة من الخائف يصب ثوبها الدم الا حضرت عائشة فرمے پوچھا گیا کہ اگر حائض کے کپڑے میں خون لگ جائے تو کیا کرے؟ انھوں نے فرمایا اس کو دھوئے پھر اگر خون کا اثر، یا رنگت باقی رہ جائے تو اس کو صفرۃ کے ذریعہ زائل کرے، صفرۃ سے مراد ورس یا زعفران ہے جیسا کہ بعض روایات میں اس کی تصریح ہے۔

۲- حدثنا احمد بن كثير - قوله فاذا احاطت بشئ من دم بدلت بريقها الا حضرت عائشة فرماتی ہیں ہمارے پاس زمانہ حیض میں پہننے کے لئے ایک ہی کپڑا ہوتا تھا اسی کو حیض سے پاک ہونے کے بعد پہنتی تھی (پاک ہونے کا ذکر اگلی روایت میں آ رہا ہے) وہ فرماتی ہیں کہ میں اس کپڑے کو دیکھتی ہوں اگر اس پر خون لگا ہوا ہوتا تو اس کو اپنی ریت اور لعاب دہی سے ترک کر کے دگڑائی اس حدیث میں صرف دگڑنے کا ذکر ہے اس کے بعد غسل کا نہیں، اس کی تین دھو ہر سکتی ہیں مایہ لعاب دہی سے اس کو ترک کرنا اور دگڑنا زمانہ حیض میں تھا انقطاع حیض کے بعد نہیں، لہذا کپڑے کو پاک کرنے کی حاجت نہیں اس لئے کہ اس سے نماز ہی نہیں پڑھنی ہے و بوجہ دم کے مقدار قلیل ہونے کے جو شرعا معاف ہے لہذا اس روایت میں غسل کا ذکر نہیں ہے لیکن مراد ہے دم معفوی مقدار اور اس میں اختلاف ہمارے یہاں باب الوضوء من الدم میں گزر چکا۔

۳۔ حدیثنا عبد اللہ بن محمد بن فضالہ — قولہ فلتغسل به بشی من ماءہ ولتغسل بالعرتر یعنی کپڑے پر جو خون لگا ہے اس کو پانی سے رگڑ کر دھوئے تاکہ اس کا بالکلیہ ازالہ ہو جائے، اور جلد ثانیہ ولتغسل بالعرتر کے دو مطلب ہو سکتے ہیں، ایک یہ کہ یہ ماقبل سے متعلق ہے اور مطلب یہ ہے کہ کپڑے کو دھوتے وقت اس پر پانی ڈالتی رہے جب تک اثر نجاست نہ دیکھے (جیسا کہ کپڑے کے پاک کرنے کا طریقہ ہے) اس صورت میں مابعد یعنی مآدام ہوگا۔

ثوب مشکوک کی طہارت کا طریقہ | دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ ماموصولہ ہو اور اس جملہ کا تعلق ماقبل سے

نہیں بلکہ مستقل ہے، اور مطلب یہ ہے کہ زمانہ حیض کے جس کپڑے میں خون کا اثر لگا ہے اس کو تو باقاعدہ دھویا جائے، اور جس کپڑے میں خون لگا ہوا نظر نہیں آتا بلکہ صرف شبہ ہے ناپاک ہونے کا تو اس کا بجائے غسل کے نفع یعنی رش الماء کیا جائے جیسا کہ مالکیہ کا مذہب ہے مالکیہ فرماتے ہیں ثوب نجس کا حکم غسل ہے اور ثوب مشکوک کے پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اس پر صرف پانی کا چھینٹا دیدیا جائے۔

یہ روایت جس میں ولتغسل بالعرتر مذکور ہے فاطمہ بنت المنذر کی روایت ہے محمد بن اسحق کے طریقہ سے اس کے بعد مصنف نے فاطمہ کی روایت بطریق ہشام بن عروہ ذکر کی اس میں یہ جملہ نہیں ہے اور ہشام بن عروہ محمد بن اسحق سے اثبت واقوی ہیں لہذا ان کی روایت راجح ہوگی، اس سے اس جملہ کے ثبوت میں ضعف پیدا ہو گیا جو ایک معنی کے اعتبار سے جمہور کے خلاف تھا۔ فزال الاشکال عن مذہب الجمہور۔

۴۔ حدیثنا مسدد — قولہ حکیتہ بعضہ و اغسلہ بماء و سدیر صنلع دراصل پسلی کی ہڈی کو کہتے ہیں اور یہاں مراد مطلقاً سخت چیز ہے جس کے ذریعہ دم حیض کو کمر چ سکے۔

حدیث الباب میں دو اختلافی مسئلے | جانتا چاہئے کہ احادیث الباب سے دو مسئلے اور اختلافی ثابت ہو رہے ہیں، ایک یہ کہ عند الجمہور ومنہم الاثر الثلاثہ ازالہ نجاست

کے لئے پانی متعین ہے، پانی کے علاوہ دیگر مائعات سے طہارت نہیں حاصل ہوتی، اور حنفیہ کے نزدیک ازالہ نجاست کے لئے تو پانی متعین ہے اور ازالہ نجاست پانی اور دیگر مائعات سے بھی جائز ہے، خطابی کہتے ہیں حدیث الباب اس مسئلہ میں حنفیہ کی دلیل ہے اس لئے کہ اس حدیث سے رقی کے ذریعہ ازالہ نجاست مذکور ہے اگر رقی کو مزیل نجاست نہ مانا جائے تو پھر اس سے مزید تلویث ہوگی، خطابی کہتے ہیں جمہور اس کا جواب یہ دے سکتے ہیں کہ رقی کے ذریعہ ازالہ نجاست مقصود نہیں بلکہ صرف تحلیل دم تاکہ بعد میں پانی سے بسہولت پاک ہو جائے، مسئلہ ثانیہ اس حدیث میں مار مخلوط بشی، ظاہر کہ ہے کہ اس کے ذریعہ ازالہ نجاست جائز ہے اس لئے کہ اس حدیث میں فرما رہے ہیں، بقاء و سدیر یہ مسئلہ سارے یہاں باب الرجل یغسل رأسہ بالخطمی میں

تفصیل سے گزر چکا۔

باب الصلوة فی الثوب الذی یصیبہ لہ فیہ

(۷۷)

قوله فقالت نعم اذا العیون فیہ، اذنی ہذا میں لکھا ہے یہ ویرت نجاست منی پر دلالت کر رہی ہے، اس میں اختلاف ہمارے یہاں ابواب الغسل میں باب فیما یغیض بین الرجل والمرأة میں گزر چکا وہ یہ کہ خفیہ و مالکیہ اس کی نجاست کے قائل ہیں اور شافعیہ و حنابلہ علی القول المشہور طہارت کے، اور دلائل پر کلام آگے قریب ہی میں آ رہا ہے۔

باب الصلوة فی شعر النساء

(۷۸)

شعر جمع ہے شعاری جو مقابل ہے دثار کا، وہ کپڑا جو بدن سے متصل رہے اور اس سے اوپر دانے کو دثار کہتے ہیں لیکن یہاں شعار سے مراد اوپر کا کپڑا ہے، جیسے چادر، لحاف، کبیل وغیرہ، چنانچہ حدیث الباب میں بھی لفظ لحف نہ کو رہے اور اسی طرح امام ترمذی نے، اس پر ترجمہ باب الصلوة فی لحف النساء باندھا ہے اور مطلب یہ ہے کہ عورتوں کا وہ کپڑا جس کو مرد بھی استعمال کر سکتے ہیں، ایسے کپڑے میں مرد کو نماز نہیں پڑھنی چاہئے، اس کی دو وجہ ہو سکتی ہیں جیسا کہ کوکب الدرری میں ہے، ایک یہ کہ عورتوں کے مزاج میں طہارت و نجاست کے مسئلے میں اعتقاد نہیں ہوتا لہذا مردوں کو ان کے کپڑوں کے استعمال میں احتیاط کرنی چاہئے، دوسری وجہ یہ کہ ہر ملبوس میں لابس کی بو ہوتی ہے تو ایسی صورت میں عورت کی چادر وغیرہ اوڑھ کر نماز پڑھنے میں شغل بال کا اندیشہ ہے کہ خیال اس کی طرف جائے گا۔

زمعشر بوسے پر امن شنیدی : چرادر چاہ کننا نشہ دیدی
لیکن یہ حکم صرف استنبائی ہے اس کے جوازیں کوئی تردد نہیں اسی لئے مصنف نے آگے چل کر دوسرا باب
رخصت کا باندھا ہے۔

۲۔ قال حسان وسمعت سعید بن ابی صدقة الثوری حاد، حماد بن زید اور سند کے رواۃ میں سے

ہیں انہوں نے اوپر در سند یہ ان کی وہ اس طرح ہے عن هشام عن ابن سیرین عن عائشة

تشریح سند

حالانکہ ابن سیرین کا دانش سے سماع ثابت نہیں تو یہ اپنی بیان کردہ روایت کا منقطع ہونا بیان کر رہے ہیں وہ کہتے ہیں میں نے سعید بن ابی صخر سے سنا وہ کہتے تھے کہ میں نے محمد بن سیرین سے اس حدیث کے بارے میں سوال کیا تھا، مگر انھوں نے میرے سوال پر مجھ سے یہ حدیث بیان نہیں کی اور عذر کر دیا کہ میں نے یہ حدیث بہت روز قبل سنی تھی لیکن اب یہ ذہن میں نہیں رہا کہ کس سے سنی تھی اور جس سے سنی تھی وہ ثقہ بھی ہے یا نہیں!

دانش کر رہے کہ اس سند میں القطاع حماد بن زید کے طریق کے اعتبار سے ہے اور اس سے پہلی سند جو غیر طریق حد سے ہے وہ اس القطاع سے سالم و محفوظ ہے اس میں محمد بن سیرین اور عائشہ کے درمیان عبد اللہ بن شقیق کا واسطہ موجود ہے جو ثقہ راوی ہیں، لہذا سند ثانی یعنی حماد بن زید کے طریق کا القطاع سند اول کے حق میں مؤثر اور قاضی نہیں وہ اپنی جگہ محفوظ ہے اس لئے کہ ظاہر ہے محمد بن سیرین کو سماع حدیث کے ایک عرصہ بعد نسیان طاری ہوا شروع میں ان کو یہ سند محفوظ تھی تو جس راوی نے ان سے سند کو متعلق ذکر کیا ہڈن القطاع کے تو اس کی روایت شروع زمانہ کی ہوئی لہذا اس کا قول حجت ہوگا اس شخص پر جو ان سے روایت کر رہا ہے ان پر نسیان طاری ہونے کے بعد یعنی من حفظہ حجت ہوگا من روی عنہ بعد النسیان پر (کذا فی النہل) اور حضرت نے ہڈل میں سند ثانی جو کہ منقطع ہے کے ذیل میں تحریر فرمایا ہے فلا یثبت هذا الحدیث بهذا السند اور سند اول جو سالم عن القطاع ہے اس سے حضرت نے کوئی ترمض نہیں فرمایا۔

بَابُ الرِّخْمَةِ فِي ذَلِكَ

(۵۱۱)

۱۔ حد ثنا محمد بن الصباح۔ قولہ وعلیہ موطأ وعلی بعض (از واجہ منہ الخ) یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نماز پڑھ رہے تھے برابر میں کوئی سی زوجہ تھمرہ موجود تھیں، اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر جو چادر تھی اس کا کچھ حصہ ان زوجہ کے اوپر تھا۔

اس حدیث سے ایک چادر میں مرد و عورت کا اشتراک بحال صلوٰۃ تو ثابت ہو گیا اس کی تصریح نہیں کہ وہ چادر خود آپ کی تھی یا آپ کی زوجہ کی لیکن ترجمہ کے ثبوت کے لئے یہ اشتراک کافی ہے البتہ اس کے بعد حضرت عائشہ کی جو حدیث آرہی ہے اس کا مضمون بھی یہی ہے اس میں اس بات کی تصریح ہے کہ وہ چادر عائشہ کی تھی۔

روایت کو ترجیح دی متابعت منقولہ کی وجہ سے۔

تنبیہ ہے۔ حدیث الباب ان تمام طرق کے ساتھ جن کا امام ابو داؤد نے حوالہ دیا ہے صحیح مسلم میں موجود ہے لیکن اس میں ضعیف متعلم کی تصیین نہیں ہے اسی طرح ترمذی کی روایت میں بھی مبہم ہے ابو داؤد کی روایت میں تصیین ہے کہ وہ ہمام بن الحارث تھے، لیکن امام مسلم نے اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد ایک اور حدیث ذکر کی ہے جس کا مضمون یہ ہے کہ عبداللہ بن شہاب خولانی کہتے ہیں کہ میں ایک مرتبہ حضرت عائشہ کا ہمان تھا فاحتلت فی ثوبی، امام نووی نے اس سے تعرض نہیں کیا، ہمارے حضرت نے بدل میں لکھا ہے کہ یہ دو قصے الگ الگ ہیں ایک ہمام ابن الحارث کا اور ایک عبداللہ بن شہاب خولانی کا، اسکو تقارض نہ سمجھا جائے۔

۳۔ حدثنا عبد اللہ بن محمد النخعی۔ قولہ سمعت عائشہ تقول انہا کانت تغسل المني من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم یعنی حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے سے منی کو دھوتی تھی اور اس کپڑے میں ایک یا چند دھولے کے نشان دیکھتی تھی، ظاہر ہے کہ جب کپڑے کے کسی حصہ کو پانی سے دھویا جائے گا تو جس جگہ سے اس کو دھویا ہے وہ جگہ محسوس ہوتی رہے گی جینک کہ خشک نہ ہو جائے اب اگر کپڑے کو ایک جگہ سے دھویا ہے تو صرف ایک نشان نظر آئیگا اور اگر کئی جگہ سے دھویا ہے تو کئی نشان محسوس ہونگے، اسی کو وہ فرما رہی ہیں ثم اری فیہ بقعة اذیننا۔

ماننا چاہئے کہ اس حدیث اور ترمذی الباب میں ایک مسئلہ اختلافی کی بحث ہے یعنی منی کی طہارت نجاست اصل مسئلہ پہلے گذر چکا لیکن دلائل پر کلام ابھی تک نہیں ہوا، جو حضرات نجاست منی کے قائل ہیں وہ غسل کی

(بقیہ صفحہ گذشتہ) دیکھنا روای عن منصور عن ابراہیم عن ہمام مثل رواية الاعمش اور ان دونوں کے مقابلہ میں انھوں نے صرف ابو معشر کی روایت کا حوالہ دیا اور فرمایا وروی ابو معشر هذا الحديث عن ابراہیم عن الاسود اور ابو معشر کا کوئی بھی تابع ذکر نہیں کیا۔ لہذا امام ترمذی کے علم کے اعتبار سے ابو معشر اپنی روایت میں متفرد ہوئے اسی لئے انھوں نے ابو معشر کی روایت کو مرجوح اور اس کے مقابل اعمش کی روایت کو راجح قرار دیا، چنانچہ فرماتے ہیں وحدیث الاعمش اصح لہذا امام ترمذی کی یہ ترجیح مذکورہ بالا صورت حال کے اعتبار سے ہمارے خیال میں درست ہے لیکن شرح ترمذی اس پر نقد کر رہے ہیں کہ امام ترمذی نے حدیث الاعمش کو کیسے صحیح قرار دیا، لیکن ہماری مذکورہ بالا تقریر سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ امام ترمذی پر نقد صحیح نہیں، گوئی غلبہ یہ بات اپنی جگہ حقیق ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے متابع صحیح مسلم ابو داؤد وغیرہ میں موجود ہیں جس کا مقتضی یہ ہے کہ دونوں ہی طریق کو صحیح قرار دیا جائے، کما تقدم عن البذل۔

ہم نے اس مسئلہ پر کلام کر لیا ہے اس لیے علمی طور پر اعتبار سے ان دونوں میں سے ہر ایک کو صحیح قرار دینا چاہیے۔

۔ میں اپنی اس رائے سے رجوع کرتا ہوں بلکہ تقدیر صحیح ہے، امام ترمذی کی طرف سے یہ غدر پیش کرنا کہ وہ اپنے علم کے اعتبار سے فرار سے پانچ مسئلہ

روایات سے استدلال کرتے ہیں اور جو طہارت کے قائل ہیں وہ روایات، فرک سے استدلال کرتے ہیں، اس لئے کہ ثوب مٹی کے بارے میں غسل اور فرک دونوں طرح کی روایات بکثرت وارد ہیں اس لئے حضرات محدثین باب غسل المٹی اور باب فرک المٹی الگ الگ ابواب قائم کرتے ہیں جیسا کہ نسائی وغیرہ میں یہ باب ہیں، قائلین طہارت ان دونوں قسم کی روایتوں میں تطبیق اس طرح دیتے ہیں کہ غسل کی روایات استحباب اور تنقیف پر محمول ہیں اور فرک کی بیان جواز پر، اور قائلین نجاست غسل کی روایات کو مٹی رطب اور فرک کی روایات کو یا بس پر محمول کرتے ہیں، اس لئے کہ ان کے نزدیک طہارت ثوب کے لئے ازالہ مٹی ضروری ہے اگر تر ہو تو بذریعہ غسل اور خشک ہو تو بطریق فرک، اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مدت العمر میں ایک مرتبہ بھی یہ ثابت نہیں کہ آپ نے ثوب مٹی میں بغیر اس کے غسل یا فرک کے نماز پڑھی ہو اگر مٹی طاهر ہوتی کم از کم ایک مرتبہ تو بیان جواز کے لئے آپ ایسا فرماتے، باقی شافعیہ کا روایات فرک سے استدلال صحیح نہیں اس لئے کہ فرک بھی تطہیر کا ایک طریقہ ہے جیسا کہ روایت میں آتا ہے اذ اذی اذ ما کم بنعلہ الاذی فان التراب لہ طہور جس طرح اس حدیث میں دلیلی اذی کے بعد حصول طہارت بالتراب سے طہارت اذی پر استدلال صحیح نہیں اسی طرح روایات فرک سے طہارت مٹی پر استدلال صحیح نہیں کیونکہ دونوں جگہ نسل نہیں ہے ایک جگہ فرک ہے اور دوسری جگہ زمین کی رگڑ ہے۔

ابو الفضل ابن حجر اور ابو جعفر طحاوی | امام طحاوی نے شرح معانی الآثار میں غسل و فرک کی روایات میں ایک دوسری طرح تطبیق دی ہے، وہ یہ کہ غسل کی روایات ثیاب صلوٰۃ پر محمول ہیں اور فرک کی ثیاب نوم پر، اس پر حافظ ابن حجر نے امام طحاوی پر زور دار نقد کیا ہے کہ ثوب صلوٰۃ میں بھی فرک روایات صحیحہ سے ثابت ہے، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اشماشر! حافظ ابن حجر بڑے مصروف و مشغول آدمی تھے ان کو امام طحاوی کا طویل و عریض پورا کلام پڑھنے کی لزبت غالباً نہیں آتی تھی، امام طحاوی کی عادت ہے کہ وہ اپنے مقصد و مدعی کو بدرجہ ثابت کرتے ہیں، بسا اوقات کلام کرتے کرتے بہت دور نکل جاتے ہیں اور آخر باب میں چل کر ان کی رائے کا استقرار معلوم ہوتا ہے، اسی لئے ان کے ابتدائے کلام سے بعض مرتبہ دیکھنے والے کو دھوکہ لگ جاتا ہے چنانچہ باب مباشرة الخاضع میں بھی حافظ صاحب کو یہی دھوکہ ہوا انہوں نے اس باب میں، امام طحاوی کا اول کلام دیکھ کر سمجھ لیا کہ اس مسئلہ میں امام طحاوی امام محمد کے قول کو ترجیح دے رہے ہیں حالانکہ ایسا نہیں، امام طحاوی کے آخر کلام کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے امام صاحب ہی کے قول کو ترجیح دی ہے جیسا کہ ہمارے یہاں باب مباشرة الخاضع میں اس کی تفصیل گذر چکی، اسی طرح

لہ اس حدیث کی تشریح باب الرجل یطأ الاذی بنعلہ میں آ رہی ہے۔

مسئلہ الباب میں امام طحاویؒ نے اولاً ثياب صلوٰۃ و ثياب نوم کے درمیان فرق ذکر کیا ہے، پھر آگے ملکہ انھوں نے خود ہی بات کھول دی کہ بعض روایات سے ثياب صلوٰۃ میں بھی فرق ثابت ہے۔

امام طحاویؒ کی رائے کا حاصل | امام طحاویؒ کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ فرما رہے ہیں قائلین طہارت مٹی کا روایات فرق سے استدلال صحیح نہیں اولاً تو اس لئے کہ روایات صحیحہ

شبیہہ میں فرق کا ثبوت ثياب صلوٰۃ میں نہیں ہے، ثياب نوم میں ہے اور حالت نوم میں ناپاک کپڑا پہنتا جانتا ہے پھر آگے چل کر فرماتے ہیں کہ اچھا اگر مان لیا جائے کہ فرق کا ثبوت ثياب صلوٰۃ میں بھی ہے اور فی الواقع بعض روایات میں ہے ہی، تو پھر ہم یہ کہیں گے کہ فرق مٹی سے طہارت مٹی پر استدلال صحیح نہیں اس لئے کہ فرق بھی امانہ نجاست کا ایک طریقہ ہے جیسا کہ اذا طمى احدكم بخله الاذى الحديث سے طہارت اذی پر استدلال نہیں کیا جاسکتا۔ اسی طرح فرق مٹی سے طہارت مٹی پر استدلال صحیح نہیں سو حافظ ابن حجرؒ نے امام طحاویؒ کا صرف اول کلام دیکھا اور آخر کلام نہیں دیکھا فقال ما قال حضرت مولانا لوسن صاحب نے امانہ الاحبار میں حافظ کے کلام نقد پر اظہار تعجب فرمایا ہے کہ حافظ صاحب نے امام طحاویؒ کے کلام کا وہ بزر تو لے لیا جو ان کے نزدیک قابل نقد تھا اور جو بزر واقعہ آخر تھا اس کو چھوڑ دیا، دراصل بات وہی صحیح نظر آتی ہے جو ہم نے اوپر کہی کہ امام طحاویؒ کی تو عادت ہے کلام پھیلانے کی اور ہندرت کا مترل مقصود تک پہنچنے کی اور حافظ صاحب ان کا صرف اول کلام دیکھتے ہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ ثياب صلوٰۃ و ثياب منام کا جو فرق امام طحاویؒ نے بیان کیا ہے اس کو بعض علماء مالکیہ مثلاً ابن بطال مالکی اور قاضی ابوبکر بن العربیؒ نے بھی اختیار کیا ہے جیسا کہ الفیض السامیؒ میں ہم نے نقل کیا لہذا امام طحاویؒ اس رائے میں متغور نہ ہوئے۔

باب بول الصبی یُصیب الثوب

(۵)

بس مسئلہ کو معنیٰ اس ترجمہ سے ثابت کرنا چاہتے ہیں یعنی صبی رضیع اور جاریہ رضیعہ کے بول کے طریق تطہیر میں فرق، وہ مختلف نہیں ہے۔

نذاہد ائمہ | چنانچہ شافعیہ و مالکیہ ظاہر احادیث کے پیش نظر فرماتے ہیں کہ بول صبی میں نفع یعنی ریش الماء کافی ہے اور حنفیہ و مالکیہ کے قول مشہور میں دونوں میں کوئی فرق نہیں غسل ضروری ہے تیسرا مذہب یہاں امام اوزاعیؒ کا ہے وہ فرماتے ہیں دونوں میں نفع کافی ہے، لیکن لا دلیل علیہ۔ وهذا الاختلاف ما لم یطعم فاذا طعم فالغسل متعین عند النکاح اسی طرح خود بول صبی دمیہ دونوں ائمہ اربعہ کے نزدیک،

نہیں ہیں، داؤد ظاہری اور ابو ثور وغیرہ بعض علماء بول صبی کی طہارت کے قائل ہیں، اور بعض شراح نے اس میں امام شافعی و امام مالک کا جو اختلاف نقل کر دیا کہ ان کے نزدیک بول صبی طہر ہے یہ نقل غلط ہے امام نوویؒ اور علامہ زرقانیؒ نے اس کی تصریح کی ہے۔

حنفیہ و مالکیہ جو عدم الفرق کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ ان احادیث میں لفظ نفض سے مراد غسل اور صلب نماہ ہے نفض کے معنی صلب المار کے بھی آتے ہیں چنانچہ ایک روایت میں ہے جس کو امام طحاویؒ نے شرح معانی الآثار میں ذکر کیا ہے انی لاعرف صديقة يتنقع البحر بناحيها، اس حدیث میں نفض سے ظاہر ہے کہ بہنا مراد ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم فرما رہے ہیں کہ میں ایک ایسا شہر جانتا ہوں جس کی ایک جانب میں دریا بہتا ہے، کہا گیا ہے کہ یہ اشارہ ہے قسطنطنیہ کی طرف، اسی طرح مذی کے بارے میں بھی لفظ نفض وارد ہوا ہے حالانکہ عند الجمہور اس کا غسل ضروری ہے ایسے ہی دم استحاضہ کے بارے میں لفظ نفض مذکور ہے جو ابھی قریب میں دو تین باب پہلے گذرا و لتتضح حالہ تزل حالانکہ دم حیض کا غسل بالاتفاق ضروری ہے، تیسرے صحیح مسلم میں بول غلام کی تطہیر کے سلسلہ میں چار طرح کے الفاظ وارد ہوئے ہیں، النفض، الرش، انصب، اتباع المار، مجموع روایات پر عمل جب ہی ہو سکے گا جب غسل پایا جائے۔

اب یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ کہ جب دونوں ہی میں غسل ضروری ہے اور نفض سے بھی غسل ہی مراد ہے تو پھر احادیث میں ہر ایک کو الگ الگ

بول صبی و صبیہ میں وجہ فرق

فرق کے ساتھ کیوں بیان کیا گیا ہے اس کی کیا وجہ ہے؟ شراح احناف نے اس کی دو مصلحتیں لکھی ہیں، ظاہری قارئین لکھتے ہیں غور تو اس کے مزاج میں رطوبت و برودت غالب ہوتی ہے جسکی وجہ سے بول صبیہ غلیظ اور مستثنیٰ زیادہ ہوتا ہے لہذا اس کے ازالہ کے لئے مبالغہ فی الغسل کی حاجت ہے، بخلاف صبی کے کہ اس کے مزاج کی حرارت کی وجہ سے اس کا بول رقیق زائد ہوتا ہے اور اس میں نہ ہی اتنی بو ہوتی ہے لہذا اس کے ازالہ کے لئے غسل خفیف کافی ہے، اور امام طحاویؒ نے وجہ فرق یہ لکھی ہے کہ عورت کا خرج بول چونکہ کشادہ ہوتا ہے اس لئے اس کا پیشاب جس کپڑے پر بھی گرے گا تو منتشر ہو کر گرے گا، لہذا ضرورت ہے اس بات کی کہ اچھی طرح تتبع کر کے اہتمام سے پاک کیا جائے اس لئے بول جاریہ میں لفظ غسل استعمال کیا گیا اور بول غلام میں لفظ نفض، تیسری وجہ وہ ہے جو ابن ماجہ کی روایت میں ہے امام شافعیؒ سے ان کے شاگرد رشید ابوالیمان المصری نے اس فرق کی حکمت دریافت کی تو انہوں نے ارشاد فرمایا وجہ اس کی یہ ہے کہ بول جاریہ پیدا ہوا ہے لحم و دم سے اور بول غلام مار و طین سے لہذا دونوں کے پیشاب کی صفت اور خاصیت میں فرق کی وجہ سے حکم میں بھی فرق ہوا، اس کے بعد امام صاحب نے شاگرد سے پوچھا صفت؟ شاگرد نے عرض کیا ما ضہمت امام صاحب نے فرمایا بات یہ ہے کہ آدم علیہ السلام کی تخلیق مٹی سے ہوئی ہے اور حواریہ کی تخلیق آدم علیہ السلام کی پسلی سے ہوئی ہے، لہذا بول غلام کی تخلیق مار و طین سے

اور بول انہی کی محرم سے ہوئی۔

۱۔ حدیثنا عبد اللہ بن مسعود۔ قولہ عن ام قیس بنت محصن انہا امنت باہن لہا صغیرا من اس میں یہ ہے کہ ام قیس بنت محصن کے دلہ صغیر نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے کپڑے پر پیشاب کر دیا اور اس سے اگلی روایت میں آرہا ہے کہ حسین بن علیؑ نے آپ کی گود میں پیشاب کیا اور اس سے اگلی روایت میں شک راوی کے ساتھ آرہا ہے کہ حسن یا حسین ان دونوں میں سے کسی ایک نے آپ کے سینہ پر پیشاب کیا، شراح حدیث نے لکھا ہے پاکچہ بچوں کا آپ کی گود میں پیشاب کرنا ثابت ہے، حسن، حسین، عبد اللہ بن الزبیر، ابن ام قیس، سلیمان بن ہشام اور کہا گیا ہے کہ محمد سلیمان بن ہاشم ہے۔

قد بال فی حجر النبی اطفال: حسن حسین ابن الزبیر بالوا

وکذا سلیمان بن ہشام: وابن ام قیس جاء فی الختام

قولہ فدعا بماء فغسلہ ولم یغسلہ، اس حدیث میں غسل کی نفی ہے لہذا معلوم ہوا کہ احادیث الباب میں نفع سے رخص ہی مراد ہے صبا الماریا غسل مراد نہیں، لہذا حنفیہ کی تاویل درست نہیں، جواب یہ ہے کہ اس لفظ ولم یغسلہ کے ثبوت میں کلام ہے کہا گیا ہے کہ زہری کی طرف سے درج ہے، دوسرا جواب یہ ہے کہ مسلم کی ایک روایت میں ہے ولم یغسلہ غسلاً اور مفعول مطلق تاکید کے لئے بھی آتا ہے لہذا روایت میں نفس غسل کی نفی نہ ہوئی بلکہ غسل مؤکد اور متبائع فیہ کی نفی ہے۔

امام طحاوی فرماتے ہیں نظر عقل کا تقاضا بھی یہی ہے کہ دونوں میں فرق نہیں ہونا چاہئے، اس لئے کہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اکل طعام کے بعد غلام و جاریہ دونوں کا پیشاب یکساں ہے سو قیاس کا تقاضا ہے کہ کھانے سے پہلے بھی یکساں ہونا چاہئے۔

بَابُ الْأَرْضِ بِصِيحَتِهَا الْبَوْلُ

(۱۱)

اس باب سے معنی ناپاک زمین کو پاک کرنے کا طریقہ بیان فرما رہے ہیں۔

تطهير ارض کے طرق کی تفصیل مع اختلاف علماء

حنفیہ کے یہاں زمین پاک کرنے کے

تین طریقے ہیں، اول جفاف یعنی ناپاک زمین خشک ہو جانے سے خود بخود پاک ہو جاتی ہے، لیکن جفاف سے طہارت کا مل حاصل نہیں ہوتی یعنی ظاہر تو ہو جاتی ہے مگر نہیں ہوتی اسی لئے ایسی زمین پر نماز تو پڑھ سکتے ہیں، اس

سے تحیم نہیں کر سکتے، طریق ثانیاً صلب المارکہ زمین پر پانی بہا۔ نہ۔ دہ پاک ہو جاتی ہے۔ لیکن ہر قسم کی زمین صلب نہ سے پاک نہیں ہوتی اس پر تفصیل ہے جو آگے آئیگی۔ طریقہ ثانیاً زمین پاک کرنے کا حفر ہے کہ زمین کھودنے اور ناپاک سٹی منتقل کر دیئے نہ سے پاک ہو جاتا ہے۔

زمین کے صلب المارہ سے پاک ہونے میں تفصیل یہ ہے کہ زمین دو حال سے خالی نہیں رہوہ اور صلبہ، اگر خوہ ہے تو پانی بہانے سے پاک ہو جاتی ہے بوجہ تسفل مار کے کہ زمین کے رخوہ اور نرم ہونے کی وجہ سے پانی کے ساتھ نجاست اندر تر جائے گی جس سے اس کی بالائی سطح پاک ہو جائے گی۔ تسفل مار یہاں پر بمنزلہ عصر ہے کہ بسطرت ناپاک کپڑے کو پاک کرتے وقت چوڑا ضرورت سے اس طرح یہاں پر تسفل ہے جو خود بخود ہو جاتا ہے، اور اگر وہ ناپاک زمین رخوہ نہ ہو بلکہ صلبہ اور بخر ہو تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں، متحدہ یعنی ڈھلوان اور مستویہ یعنی ہموار قسم اول صلب المارہ سے پاک ہو جاتی ہے اور قسم ثانی کی نظیر کے لئے حفر اور نقل تراب ضروری ہے ایسی زمین صلبہ سے پاک نہوگی کیونکہ ایسی زمین پر سے پانی کا بہنا مشکل ہے وہ ناپاک وہیں ٹھہرا رہے گا یا کم از کم پورا زائل نہوگا یہ تفصیل اسی طرح علامہ عینی نے شرح بخاری میں لکھی ہے، اور احب بقرائقی نے زمین کی ایک اور قسم بھی لکھی ہے یعنی بمقتضی بحثہ فرش جو چوٹے وغیرہ سے بنا ہو، اس کی نظیر کا طریقہ انھوں نے یہ لکھا ہے کہ اس پر پانی ڈالکر مہر اور کپڑے سے اس کو خشک کرتے رہیں یہاں تک کہ نجاست کا اثر زائل ہو جائے اور جمہود علماء کے نزدیک ہر قسم کی زمین بلا کسی تفصیل کے صلب المارہ سے پاک ہو جاتی ہے ان کے یہاں کسی زمین میں بھی حفر کی حاجت نہیں جبکہ حنفیہ کے یہاں بعض کا حفر ضروری ہے، اسی طرح جمہور حنفیہ سے بھی طہارت حاصل ہونے کے قائل نہیں اور حدیث الباب جس میں صلب المارہ مذکور ہے اس سے استدلال کرتے ہیں، بلکہ امام نووی نے یہ بھی لکھا ہے کہ یہ حدیث، امام ابو حنیفہ پر حجت اور ان کے خلاف ہے اس لئے کہ ان کے یہاں حفر ضروری ہے لیکن یہ امام صاحب سے ایک روایت ہے حکاۃ المعنی فی شرح البخاری قول متیار نہیں، اصح یہ ہے کہ اس میں ہمارے یہاں وہ تفصیل ہے جو اوپر ذکر کی گئی، چنانچہ عینی نے شرح میں اسی تفصیل کو قال اصحابہ کے ساتھ ذکر کیا ہے۔

سنن کی روایات سے حفر کا ثبوت اس کے بعد دانا چاہئے کہ لول، اعرابی دالے قصہ میں صحیحین

ذکر ہے، صحیحین کے علاوہ سنن ابوداؤد کی روایت میں جو اسی باب کی دوسری حدیث ہے، حفر کا بھی ذکر موجود ہے، اسی طرح طحاوی اور دارقطنی کی بھی بعض روایات ہیں حفر مذکور ہے، ان روایات میں بعض مرسل ہیں اور بعض مسند ان روایات کے بعض رواۃ پر بھی کلام ہے، حنیفہ پر شافعیہ الزام لگاتے ہیں کہ وہ صحیحین کی حدیث قوی کو جمود کر ضعیف حدیث پر عمل کرتے ہیں، ہمارے طرف سے علامہ عینی وغیرہ نے جواب دیا کہ ہم نے صحیحین

کی روایات کو ترک کہاں کیا، زمین کی بعض قسموں میں صحیحین کی روایات پر عمل کرتے ہیں اور بعض میں سنن کی روایات پر۔ آپ نے صرف صلب المار کی روایت کو لیا اور حنفی کی روایت کو ترک کر دیا۔ گویا آپ اعمال بعض و اہمال بعض کے مرکب ہوئے۔

لیکن یہاں ایک غلطی رہ جاتا ہے کہ سنن کی ان روایات میں جن کو احناف اختیار کرتے ہیں صلب المار اور حنفی الارض دونوں چیزیں جن میں تو پھر ہمارے نزدیک دونوں کا جمع کرنا ضروری ہونا چاہئے لیکن اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اس اعرابی نے چونکہ بول قائم کیا تھا تو اصل پیشاب کی جگہ کا تو حنفی کیا گیا لیکن رشاش البول جو ظاہر ہے دور تک پہنچی ہوگی۔ اب سب جگہ کا حنفی کرنا ظاہر ہے کہ دشوار تھا اس لئے ان مواضع کے اعتبار سے صلب المار کو بھی اختیار کیا گیا۔ افادہ التوجیہ مولانا محمد یوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ فی امانی الاحیاء۔

۱۔ حدثنا احمد بن عمرو۔ قوله عن ابی هريرة ان اعرابيا دخل المسجد اعرابی کا اطلاق ساکن البادیہ یعنی بادیہ نشین۔ آبادی سے دور رہنے والے پر ہوتا ہے جو شہر میں کسی ضرورت ہی سے آتے ہیں اور اس کا ترجمہ دیہاتی۔ بت بھی کرتے ہیں۔

اعرابی کی تعیین میں اقوال اس اعرابی کی تعیین اور نسبیہ میں روایات مختلف ہیں، الاقرع بن حابس عیینہ بن حصی، ذوالخویصرۃ الیمانی یا التیمی یہ تین قول، ہوتے جو عام طور سے خارج حدیث لکھتے ہیں، لیکن علامہ دستغیب حاشیہ ترمذی نفع قوت المغتدی میں لکھتے ہیں کہ ذوالخویصرہ کے ساتھ اس کی تعیین مشکل ہے اس لئے کہ وہ شخص رأس الخوارج ہوا ہے اور ظاہر ہے کہ کسی جماعت کا سردار و سربراہ ایسا اُجٹ جاہل نہیں ہو سکتا۔

قوله لقد تمجرت واصفا بذرة فدا تو نے اللہ کی رحمت وسیعہ کو تنگ کر کے رکھ دیا اس کی رحمت تو بڑی وسیع ہے، اس نے یہ دعا کہ میرے اور محمد کے علاوہ کسی اور پر رحم نہ کرنا بظاہر اس لئے کی تھی کہ اگر اللہ تعالیٰ اپنی رحمت کو عام کریں گے تو ہر ایک کے حصہ میں تھوڑی تھوڑی آئے گی اس لئے کہا کہ اپنی ساری رحمت صرف ہم دو پر تقسیم کر دے۔

وقال انما بعثتم مبینين ولم تبعثوا معسرين صحابہ کرام نے جب اس کے پیشاب کرنے پر اس کے ساتھ سختی کا ارادہ کیا تو اس پر آپ نے یہ فرمایا کہ یسر کا معاملہ کرو نہ کرو عسر کا یہاں یہ سوال ہوتا ہے صحابہ کہاں مبعوث ہیں، مبعوث تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم تھے جواب یہ ہے کہ صحابہ کرام کو مبعوث نہیں لیکن نائب مبعوث اور حق نیابت ادا کرنے والے تو ہیں پس اسی حیثیت سے ان کو مبعوث کہا گیا یا یہ تاویل کیجئے کہ یہ صحابہ کرام جنہوں نے اس اعرابی کے ساتھ سختی کا ارادہ کیا تھا کوئی سریہ اور دستہ ہو گا جس کو آپ نے کسی علاقہ میں بھیجا ہو گا اور اہل سریہ

اسی وقت لوٹ کر آئے ہوں گے اور آپ سلی اللہ علیہ وسلم کی عادت شریفہ یہ تھی کہ جب کسی سریرہ کو روانہ فرماتے تو اس کو ہدایت فرماتے بیٹروا ولا تعسروا تو یہاں پر ان کو مسکوت اسی معنی کے اعتبار سے کہا جا رہا ہے یعنی بعث سے مراد بعثت الی الدنیا نہیں بلکہ الی اللہ تعالیٰ ہے جو سرایا کے لئے ہوا کرتی ہے۔

باب فی طہور الارض اذا بیست

(۱۱)

یہ باب سر اسر مذہب حنفیہ کی تائید اور جمہور کے فلاح ہے۔

حال ابن عسکرت اہیت فی المسجد ان حضرت عبداللہ بن عمر فرماتے ہیں میں نے جوانی میں شادی سے پہلے جبکہ محمد تمنا مسجد میں رات گزارتا تھا، اور چونکہ اس وقت رات میں مسجد کو بند کرنے کا کوئی دستور نہ تھا اس لئے اُمیائے ناکتے مسجد میں آجاتے اور اس میں یہ شباب بھی کر جاتے تھے اور اس کے بعد دن میں مسجد کو پانی سے دھویا نہیں جاتا تھا۔ ابن عمر کی یہ حدیث مجموعہ بخاری میں بھی ہے لیکن اس میں لفظ قبول نہیں ہے، حافظ کہتے ہیں یہ حدیث بسند البخاری غیر بخاری میں بھی ہے اور اس میں لفظ قبول بھی موجود ہے، مصنف نے ترجمۃ الباب اور اس کی حدیث سے طہارۃ الارض بالجفاف کا مسئلہ ثابت کیا ہے جیسا کہ حنفیہ کا مذہب ہے۔

اب اگر کوئی شخص یہ کہے کہ اگر زمین جفاف سے پاک ہو جاتی ہے تو بول اعرابی فی المسجد والے قصہ میں جو باب سابق میں گذرا، پانی بہانے کی کیا ضرورت تھی، جواب یہ ہے کہ یہ ایک فضول سا اعتراض ہے، جب تطہیر الارض کے دونوں طریقے ہیں، تو پھر ان میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے میں اعتراض کیا ہے، دوسری بات یہ ہے کہ جفاف سے زمین پاک تو ہو جاتی ہے لیکن رائحہ کریمہ کا ازالہ اور اچھی طرح نظافت تو پانی ہی سے ہو سکتی ہے، ایک اور بھی بات ہے کہ وہ واقعہ دن کا تھا ہو سکتا ہے نماز کا وقت قریب ہو اس لئے تعجیل پانی کے ذریعہ پاک کی گئی اور بول کلاب کا قصہ شب کا ہے یہاں وقت میں گنجائش ظاہر ہے۔

خطابی نے حدیث الباب کی یہ توجیہ کی ہے کہ یہاں پر تین فعل مذکور ہیں | خطاب کی تاویل اور اس کا رد | قبول، تقبل، تدبر، فی المسجد کا تعلق اخیرین سے ہے قبول سے نہیں، بول تو وہ خارج مسجد کرتے تھے البتہ ان کا اقبال وادبار گاہے مسجد میں ہو جاتا تھا اس کا جواب یہ ہے کہ جب کتوں کے

ملہ اگر واقعہ جس کو بیان کیا جا رہا ہے خواب والے قصہ سے پہلے کا ہے نہیں کا ذکر آگے آ رہا ہے تب تو یہ رات گزارنا سو کر تھا، اور اگر خواب کے بعد کا قصہ بیان کر رہے ہیں تو پھر یہ رات گزارنا جاگ کر تھا۔

مسجد میں اقبال وادبار سے کوئی چیز مانع نہ ہوتی تھی تو بول سے کیا چیز مانع تھی، تیرا صورت میں رکاکت معنی ایک اور اعتبار سے بھی ہے وہ یہ کہ جب تیری مسجد کا قبول سے تعلق نہ رہا تو مطلب یہ ہوا کہ اُس زمانہ میں کتے پیشاب کرتے تھے، اس میں اُس زمانہ کی کیا تخصیص ہے وہ تو اب بھی کرتے ہیں، علامہ عینی فرماتے ہیں کہ مجھ سے کہ طرف کا تعلق افعال ثلاثہ سے ہے، اگر بول کو اس سے مستثنیٰ مان لیا جائے اور صرف اقبال وادبار سے اس کا تعلق باقی رکھا جائے تو اس صورت میں رش کی حاجت ہی کیا تھی جس کی نفی کی جا رہی ہے، پھر تو خدمتِ رسول و شرفِ شایانِ ذلک جملہ بے معنی ہو جائے گا۔

حنفیہ کے پاس طہارۃ الارض بالجفاف کے سلسلہ میں ایک حدیث اور بھی ہے زکوٰۃ الارضیں پسہا، صاحب ہدایہ نے تو اس کو مرفوع قرار دیا ہے، لیکن اس کے مخرج علامہ زلیعی لکھتے ہیں کہ یہ حدیث مرفوعاً ثابت نہیں بلکہ مصنف ابن ابی شیبہ میں محمد بن علی اور محمد بن الحنفیہ سے خود ان کا اپنا قول مروی ہے، اور بعض نے یہ بھی لکھا ہے کہ یہ حضرت عائشہ سے موقوفاً مروی ہے۔

فنا حدیث کا یہ حدیث الباب میں ابن عمر کا مسجد میں رات گزارنا مذکور ہے اسی سے متعلق بخاری کی ایک روایت میں ہے ابن عمر فرماتے ہیں کہ میں شروع میں مسجد میں سویا کرتا تھا، ایک شب میں نے خواب دیکھا کہ گویا دو فرشتے مجھ کو جہنم کی طرف لے گئے فاذا ہی مطویۃ کئی البیڑ میں نے دیکھا کہ اس کے ارد گرد ایسی دیوار اٹھی ہوئی تھی جس سے کہیں کے چاروں طرف ہوتی ہے میں نے اس کے اندر کچھ ایسے لوگوں کو بھی دیکھا جن کو میں پہچانتا تھا، یہ بہت گھرایا اور اعود باللہ من النار پڑھنے لگا اتنے میں ایک فرشتہ نظر آیا اس نے مجھ سے کہا کہ تم گھبراؤ مت، ابن عمر فرماتے ہیں میں نے خواب کا یہ واقعہ اپنی بہن حفصہ سے بیان کیا حفصہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ذکر کیا آپ نے خواب سنکر ارشاد فرمایا دعوا الرجل عبد اللہ دوکان یصلی من اللیل پھر آگے راوی کہتا ہے کہ اس واقعہ کے بعد حضرت ابن عمر مسجد میں بجائے سونے کے ساری رات جاگ کر گزارتے تھے۔ اذقلیلہ۔

بَابُ فِي الْاِذَا يُصِيبُ الذَّلِيلُ

ع

یعنی اگر چلتے وقت گرتے کے دامن یا لنگی کے کنارہ کو راستہ کی ناپاکی لگ جائے تو اس کا کیا حکم ہے ؟

۱۔ حدیثنا عبد اللہ بن مسلمۃ۔ قولہ عن امیر المؤمنین لایبراہیم بن عبد الرحمن بن عوف انہا سأت ام مسلمۃ

لہ وکلذا فی روایت مالک فی الموطا فی روایت الترمذی عن امیر المؤمنین بن عوف وقال الترمذی وروی (بقیۃ آئندہ)

ابراہیم بن عبد الرحمن کی ام ولد نے جن کا نام حمیدہ ہے ام سلمہ سے سوال کیا فقالت انی امراة اطیل دینی و امشی فی السکان القذر وہ کہتی ہیں کہ میری عادت یہ ہے کہ جب میں گھر سے باہر نکلتی ہوں تو اپنے دانتا اور کپڑے کو دھو کر لیتی ہوں یعنی تہنطیۃ قدین کر لے اور جس راستہ میں چلتی ہوں اس میں گندگی بھی ہوتی ہے ، اب وہ کپڑا جو نکلا ہوا ہوتا ہے نجاست سے ملتا ہے

قولہ فقالت ام سلمۃ الخ سیاقی روایت سے بظاہر ایسا معلوم ہو رہا ہے کہ ام سلمہ کو اس مسئلہ کا جواب پہلے سے معلوم تھا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ان کے علم میں تھی اس لئے مسئلہ کے سوال پر انہوں نے فوراً حکم بیان کر دیا بلکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ حدیث ہی بیان کر دی جو ان کے علم میں تھی تاکہ مسئلہ دو سیل مسئلہ دونوں ہی ساتھ ساتھ معلوم ہو جائیں ، (منہل)

حدیث الباب بالاتفاق محتاج تاویل ہے | برائنا چاہئے کہ اگر کپڑا تر نجاست سے ناپاک ہو جائے تو اس کی تطہیر کے لئے بالاتفاق غسل ضروری

ہے علامہ توربشتی نے اس پر علماء کا اجماع نقل کیا ہے اور اس حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم فرما رہے ہیں یطہروا ما بعدہ یعنی زمین کے ناپاک حصہ پر عبور کے بعد جب زمین کے پاک حصہ پر گزرنے کی وجہ سے نجاست وغیرہ کپڑے کو لگی ہوگی تو وہ اس پاک مٹی کی رگڑ سے زائل ہو جائے گی اور کپڑا پاک ہو جائے گا بظاہر یہ حدیث اجماع علماء کے خلاف ہے اس لئے اس کی تاویل یہ کی جاتی ہے کہ حدیث میں لفظ قدر سے نجاست مراد نہیں ہے بلکہ طین شائع راستہ کا گارا کچرا یا گھناؤنی چیز تھوک بلغم وغیرہ مراد ہے اور اس صورت میں وہ کپڑا دراصل ناپاک ہی نہیں ہوا اس لئے کہ طین شائع معاف ہے اور حدیث میں یطہروا سے مراد یَنْظِفُوہُ ہے اور اگر اس کو نجاست ہی پر محمول کیا جائے تو اس سے نجاست یا بے مراد لیمائے نہ کہ رنہ تاکہ یہ حدیث اجماع کے خلاف نہ ہو اور اگر کسی کو تر نجاست مراد لینے پر اصرار ہو تو یہ کہا جائے گا کہ یہ حدیث ضعیف ہے اس لئے کہ اس کی سند میں ام ولد راویہ مجہولہ ہے۔

۲۔ حدیثنا عبد اللہ بن محمد الثقفی — قولہ عن امراة من بنی عبد الاشعل — یہ امراة مجہولہ ہے لیکن صحابہ میں لہذا کچھ حرج نہیں ، وہ فرماتی ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سزا لیا کہ گھر سے مسجد تک کا ہمارا راستہ گندہا ہے خصوصاً جب بارش ہوتی ہے تو اور بھی مشکل پیش آتی ہے کہ راستہ کی گندگی ذیل وغیرہ کو لگ جاتی ہے اس پر آپ نے وہی ارشاد فرمایا جو گذشتہ حدیث ام سلمہ میں فرمایا تھا ، لہذا یہاں بھی اسی تاویل کی حاجت ہے

(مفہوم گذشتہ) عبد اللہ بن المبارک بنہذا المرسل عن ام ولد لہو بن عبد الرحمن وہودیم و تھا ہو بن ام ولد لہو بن عبد الرحمن بن عوف ۱۰

جو پہلی حدیث میں تھی، مگر حدیث ام سلمہ اور اس امر اُچھا شہادۃ والی حدیث میں فرق ہے وہ یہ کہ پہلی حدیث میں تو یہ تاویل مل سکتی ہے کہ نجاست سے نجاست یا بسہ مراد ہے مگر یہاں یہ تاویل نہیں ملے گی کیونکہ اس میں بارش کا بھی ذکر ہے، لہذا دوسری تاویل سنی واضح رہے کہ اس قسم کی ایک حدیث باب فی الرجل یطأ الاذنی برجلہ کے ذیل میں گذر چکی ہے، کتب لا تنوختا من منوطی دونوں میں فرق یہ ہے کہ گذشتہ باب کا تعلق بدن یعنی رَجُل سے تھا اور زیر بحث باب کا تعلق ثوب سے ہے۔

بَابُ فِي الْاِذْنِ يُصِيبُ النِّعْلَ

(۱۱۱)

مصنف اس باب میں یہ بیان کر رہے ہیں جیسا کہ حدیث الباب میں ہے کہ اگر خُف یا نعل کو چلتے وقت راستہ کی نجاست لگ جائے آدھی اس کو روندنا ہو یا چلا جائے تو پھر بعد والی زمین جو پاک ہے اس سے رگڑ جانے کی وجہ سے نعل پاک ہو جاتا ہے، حدیث میں نعل اور خُف ہی کا ذکر ہے لیکن فقہاء کو ام نے ان دونوں کے حکم میں ہر اس چیز کو داخل کیا ہے جو مستقیل یعنی مستقل شدہ اور صاف و شفاف ہو اس میں مسامات نہ ہوں جیسے مرۃ (آئینہ) سیف اور ظفر وغیرہ۔

۱۔ حَدَّثَنَا اَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ - اَنْ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم قَالَ اِذَا دَخَلَ أَحَدُكُمْ بَعْدَ الْاِذْنِ

حَدِیث کی توضیح اور مذاہب ائمہ کی تفصیل

فَاَنْ التَّرَابَ لَمْ يَطْهَرِ اس میں اختلاف ہو رہا ہے کہ اذنی سے کیا مراد ہے، اس میں تین قول ہیں، ابو ثور اسحق بن راہویہ اور اعلیٰ، ظاہر یہ امام احمد فی روایت اور امام شافعی کے قول قدیم میں اس سے مطلق نجاست مراد ہے یا بسہ ہو یا رطبہ ہر صورت میں خُف اور نعل دُک سے پاک ہو جائے گا غسل کی حاجت نہیں اور ظاہر الفاظ حدیث سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے، ابن قدام نے امام احمد کی اسی روایت کو ترجیح دی ہے، دوسرا قول اس میں امام مالک کا ہے وہ فرماتے ہیں کہ اذنی سے شئی مستقدری یعنی گھناؤنی چیز یا نجاست یا بسہ مراد ہے، نجاست رطبہ اس میں داخل نہیں، تر نجاست اگر غسل یا خُف کو لگ جائے تو اس کا غسل ضروری ہے صرف دُک سے طہارت حاصل نہ ہوگی، امام احمد کی دوسری روایت اور امام شافعی کا قول جدید بھی یہی ہے، کتب شافعیہ میں غسل ہی کو ضروری لکھا ہے، تیسرا قول اس میں حنفیہ لکھے

لہ امام احمد کی تیسری روایت کی نفی یہ ہے کہ خُف یا نعل کو اگر بول و ہراز لگ جائے تب تو غسل ضروری ہے ان دو کے علاوہ کوئی اور ناپاک چیز لگ جائے تو اس میں دُک کافی ہے۔

کہ اس سے نجاست یا بلہ اور اسی طرح نجاست و طہ متجدہ یعنی ذی جرم مراد ہے و طہ غیر متجدہ اس میں داخل نہیں نجاست متجدہ کو مریمہ بھی کہتے ہیں یعنی جو خشک ہونے کے بعد بھی نظر آئے جیسے براز، اور غیر مریمہ جیسے بول کہ وہ خشک ہونے کے بعد نظر نہیں آتا پھر حنفیہ میں امام صاحب اور امام ابو یوسف کے درمیان اختلاف ہے، امام صاحب کے نزدیک اس قسم کی نجاست سے بعد الجفاف دگڑنے سے پاکی حاصل ہوگی قبل الجفاف نہیں اس لئے کہ نجاست کے خشک ہونے سے پہلے اس کو دگڑنے سے مزید تلویث ہوگی اور امام ابو یوسف کے نزدیک جفاف کی قید نہیں، قبل الجفاف بھی دُک سے پاکی حاصل ہو جائے گی، در مختار میں ابو داؤد کی حدیث الباب کے اطلاق و موم کی بنا پر امام ابو یوسف کے قول کو ترجیح دی ہے، لہذا یہ حدیث امام مالک اور امام شافعی کے قول جدید جو ان کے یہاں معتبر ہے بظاہر اس کے خلاف ہوئی یہ حضرات اس کی تاویل یہ کرتے ہیں کہ حدیث میں اذنی سے انشی المسقذ یعنی گھنڈائی چیز مراد ہے، یا پھر زائد سے زائد نجاست یا بلہ۔

مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہوا کہ اس مسئلہ میں سب سے زیادہ وسعت ظاہر ہے و حنا بد کے قول راجح میں ہے اور مالکیہ و شافعیہ کے یہاں اس میں تسبیح ہے، ان کے یہاں نجاست و طہ مطلقاً اس میں داخل نہیں اس کا غسل ہی ضروری ہے اور حنفیہ کے مسلک میں اعتدال ہے ان کے یہاں نجاست و طہ کی ایک قسم یعنی متجدہ اس میں داخل ہے دوسری قسم یعنی غیر متجدہ داخل نہیں۔

قولہ عن الاوزاعی المعنی یہاں پر تین سندیں جمع ہو گئیں پہلی میں مصنف کے استاذ احمد بن منبل ہیں اس کے بعد تحویل اول میں عباس بن الولید اور تحویل ثانی میں محمود بن خالد، اور پھر ان تینوں کے استاذ جو سند میں مذکور ہیں یعنی ابو المغیرہ و لید بن زید، عمر بن عبد الواحد یہ تینوں روایت کر رہے ہیں اوزاعی سے، لہذا اوزاعی متقی الا سانیہ ہوئے، اور المعنی کا مطلب یہ ہے کہ ان تینوں کی روایت کا مضمون ایک ہے اور الفاظ مختلف ہیں، آگے اوزاعی فرما رہے ہیں انبث ان سعید بن ابی سعید السقیری یعنی اوزاعی براہ راست سعید سے نہیں روایت کرتے بلکہ بالواسطہ، اور وہ واسطہ ہو سکتا ہے کہ محمد بن عثمان بن ابی سعید کے ہونے کی وجہ سے معلوم ہو رہا ہے۔

۳۔ حدیثنا محمود بن خالد — قولہ عن الاوزاعی عن محمد بن الولید قال اخبرنی ایضاً | تشریح سند
سعید بن ابی سعید اس سند کی شرح میں تین قول ہیں، اول یہ کہ قال، خبرنی کے قال کی ضمیر ا بعد یعنی اوزاعی کی طرف راجع ہے، مطلب یہ ہے کہ اوزاعی فرماتے ہیں اس حدیث میں میرے دو شیخ ہیں، ایک محمد بن الولید، دوسرے سعید بن ابی سعید، جس طرح اس حدیث کی خبر مجھ کو محمد بن الولید نے دی اسی طرح سعید بن ابی سعید نے بھی دی، پھر یہ دونوں روایت کرتے ہیں عن القعقاع بن حکیم دوسرا قول یہ ہے کہ قال کی ضمیر اقرب یعنی محمد بن الولید کی طرف راجع ہے اور ایضاً کا تعلق عن القعقاع سے ہے اس صورت میں مطلب

یہ ہوگا کہ محمد بن الولید کہتے ہیں اس حدیث کی خبر دی مجھ کو سعید بن ابی سعید نے قنعا سے بھی، اور بھی کا مطلب یہ ہے کہ اس سے پہلی سند میں محمد بن الولید نے جب اس حدیث کو سعید بن ابی سعید سے روایت کیا تھا تو وہاں سعید کے استاذان کے باپ تھے، پہلی سند اس طرح تھی عن سعید بن ابی سعید، عن ابيه، اور اس دوسری سند میں سعید کے استاذ قنعا بن حکیم ہیں، تیسرا قول یہ ہے محمد بن الولید کہتے ہیں اس حدیث کی خبر مجھ کو قنعا بن حکیم سے سعید بن ابی سعید نے بھی دی کہ ہے، اور بھی کا مطلب یہ ہے کہ سعید کے علاوہ دوسرے استاذ نے بھی یہ حدیث مجھ کو قنعا سے روایت کی ہے۔ حاصل یہ کہ محمد بن الولید کو یہ حدیث قنعا سے دو استاذوں کے واسطے سے پہنچی، سعید اور غیر سعید۔

حضرت ناظم صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے اس کے چوتھے معنی اور لکھے ہیں وہ یہ کہ قال کی غیر اقرب یعنی محمد بن الولید ہی کی طرف راجع ہے لیکن ایضا کا تعلق آخری میں جو یار مشکم ہے اس سے ہے، اور مطلب یہ ہے کہ محمد بن الولید کہہ رہے ہیں سعید بن ابی سعید نے یہ حدیث جس طرح میرے علاوہ دوسرے تلامذہ سے بیان کی اسی طرح مجھ سے بھی بیان کی، لیکن معنی صرف ایک احتمال عقلی ہے اس لئے کہ اس کہنے میں کوئی خاص فائدہ نہیں، اور حضرت ناظم صاحب فوراً اثر مقدمہ کا منشا بھی غالباً تشبیہ اذہان ہی کے لئے بیان کرنا ہے۔

باب لاعادة من النجاسة تكون في الثوب

(۱۱۱)

صَحَّتْ صَلَوةٌ كَيْلَ طَهَارَتٍ عَنِ النِّجَاسَةِ | یعنی اگر کسی شخص کو نماز سے فارغ ہونے کے بعد پتہ چلے کہ اس کے کپڑے پر نجاست لگی ہوئی تھی تو کیا اس شخص پر نماز کا اعادہ ضرور کی کہ ہے؟ مسئلہ ہمارے یہاں باب فوض الوضوء میں

گزر چکا کہ طہارۃ الثوب عن النجاسة کا شرط صحتِ صلوٰۃ ہونا جمہور علماء اور ائمہ ثلاثہ کا مذہب ہے، مالکیہ کے یہاں شرط نہیں ان کے یہاں دو روایتیں ہیں ایک وجوب کی دوسری سنیت کی، اور امام شافعی کا قول قدیم بھی عدمِ اشتراط ہے یہی اختلاف اس صورت میں بھی جاری ہوگا جو اس ترجمۃ الباب اور حدیث میں مذکور ہے۔ چنانچہ ابنِ رسلان لکھتے ہیں کہ اس صورت میں امام مالک اور امام شافعی کے قول قدیم میں نماز صحیح ہو جائے گی اعادہ کی حاجت نہیں، اور امام ابو حنیفہ و امام احمد اور امام شافعی کے قول جدید میں نماز باطل ہوگی یہی جمہور علماء سلف و خلف کا مذہب ہے۔

حضرت نے بذل میں اس ترجمۃ الباب کے مطلب میں ایک دوسرا احتمال بھی لکھا ہے لیکن میرے نزدیک یہی

مطلب اجماع ہے جو اوپر لکھا گیا۔

قوله فقال رجل يا رسول الله هذه لُحمة من دم مضمون حدیث کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم صبح کی نماز پڑھا کر مجلس میں تشریف فرما تھے، اور حال یہ ہے کہ آپ کی چادر پر دم میض کا کچھ اثر تھا، حاضرین مجلس میں سے کسی نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس طرف توجہ دلائی تو اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس چادر کو اتارا اور جس حصہ پر خون کا اثر تھا اس کو عیدہ پکڑ کر ایک لڑکے کے ذریعہ گھر بھجوا دیا اور فرمایا کہ اس کو دھوا کر خشک کر کے آؤ۔ چنانچہ حضرت عائشہؓ نے اس حصہ کو دھو کر خشک کر کے چادر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بھیج دی۔

تاویل حدیث علی مسلک الجہور | اس حدیث میں اعادۂ صلوٰۃ کا ذکر نہیں کہ آپ نے اس نماز کو دوبارہ پڑھا ہو، امام مالک اور امام شافعیؒ فی قولہم القدم کے تو یہ موافق ہو

اور جہور علماء کے خلاف ہے ان کی طرف سے اس کا جواب یہ ہو گا کہ ہو سکتا ہے وہ دم قلیل یعنی مقدار مسخو ہو اور اس کو دھوا کر صلوٰۃ تکمیل کے لئے ہو، یا پھر یہ کہا جائے کہ دم ذکر عدم کو مستلزم نہیں ہے ہو سکتا ہے آپ نے اعادہ کیا ہو واللہ تعالیٰ اعلم۔

اور طبع نقیص والی حدیث جو آگے باب القلوة فی النعل میں آرہی ہے اس میں بھی یہی مسئلہ اور اشکال پایا جا رہا ہے لیکن وہاں جہور یہ جواب دے سکتے ہیں کہ وہاں حدیث میں جو لفظا قُذِرَ مذکور ہے اس سے شکی مستقدر یعنی گھناؤنی چیز مراد ہے شکی نہیں مراد نہیں ہے۔

بَابُ فِي الْبِزَاقِ يُصِيبُ الثَّوْبَ

(۳۳)

یعنی اگر کسی کے کپڑے کو اس کا تھوک لگ جائے تو اس کی وجہ سے اس کپڑے کو پاک کرنے کی ضرورت ہے یا نہیں علامہ عینی اور ابن حزم نے طہارت بزاق پر علماء کا اجماع نقل کیا ہے، بخیر سلمان فارسی اور ابراہیم نخعی کے کہ ان دونوں سے نجاست بزاق منقول ہے یعنی لعاب دہن جب تک منہ کے اندر ہے طاہر ہے اور بعد از خروج عن الفم نجس ہے۔ لہذا جہور کے نزدیک کپڑے کو پاک کرنے کی حاجت نہیں اور ان دونوں کے نزدیک ہے یہ اختلاف پہلے یہاں باب الرجل یساق بسوائف غیرہ میں بھی گذر چکا۔

۱۔ حدیثنا موسیٰ بن اسماعیل۔ قوله بزق رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم فی ثوبہ الزیہ واقعہ حالت صلوٰۃ کا ہے جیسا کہ ابونعیم کی روایت میں اس کی تصریح ہے مطلب یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز کی حالت میں کھانسی وغیرہ کی وجہ سے تھوکنے کی ضرورت پیش آئی۔ بظاہر وہاں نیچے تھوکنے کا موقع نہیں ہو گا اس لئے آپ نے اس

کھانپنے پکڑے پر لے لیا، وحلق بعض بعض اور پھر اس کپڑے کو مل دیا تاکہ تھوک کپڑے میں جذب ہو جائے ایک دوسری حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ طریقہ قولاً بھی ارشاد فرمایا ہے کہ اگر نماز میں کسی کو تھوکنے کی ضرورت پیش آئے تو ضرورتاً اس طرح بھی کر سکتے ہیں اس نوع کی روایات ابواب المساجد میں آئیں گی۔

یہ حدیث مرسلہ ہے اس لئے کہ یہاں صحابی مذکور نہیں، جس بلکہ اس کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ابو نضرہ روایت کر رہے ہیں جو کہ تابعی ہیں ان کا نام بذل میں مندرجین مالک بن قنصلہ لکھا ہے۔

۲۔ حدثنا موسى بن إسماعيل - قوله عن انس عن النبي صلی اللہ علیہ وسلم بشلہ، پہلی روایت چونکہ مرسل تھی اس لئے مصنف نے اس روایت مرسلہ کی تقویت کے لئے یہ روایت مسندہ ذکر فرمائی۔ یہ حدیث انس اسی سند سے بخاری شریف میں بھی مذکور ہے۔

حسن اختتام | یہ کتاب الطہارۃ کی آخری حدیث ہے اس کے راوی حضرت انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ مشہور صحابی خادم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ اللہ تعالیٰ ہمارا شمار بھی قدامین حدیث نبوی میں فرمائے تو اس کی رحمت سے کیا بعید ہے۔ اللہم آمین۔

وهذا آخر كتاب الطهارة وبه قد تم الجزء الاول من الدر المنثور على سنن أبي داود، اللهم اجعله خاتماً
لوجهك الكريم، والحمد لله أولاً وآخراً والعقولة والسلام على نبيه سرمداً وذاشداً.

۵ شعبان المعظم ۱۴۴۰ م جمعة المباركة

حياة الصحابة

(اردو)

تصنيف:

حضرت مولانا محمد يوسف کاندھلوی رحمہ اللہ تعالیٰ

ترجمہ:

حضرت مولانا محمد احسان الحق مدظلہ العالی

ناشر

مکتبۃ الشیخ

۳/۳۳۵- ہمدان آباد- کراچی ۵

قال الله تبارك وتعالى
ما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا

تقریر بخاری شریف (دو جلد کامل)

من افادات

العلامة المحدث الكبير بركة العصر ريعانة الهند صاحب الفضيلة الشيخ

مولانا محمد زکریا رحمة الله عليه

شيخ الحديث مدرسه مظاهر علوم سہارنپور

جمع و ترتیب

حضرت مولانا محمد شاہد سہارنپوری مدظلہ

ناشر

مکتبۃ الشیخ

۳۳۵/۳ بہادر آباد کراچی

فضائل اعمال



شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب مہاجر مدنی نور اللہ مرقدہ

حکایات صحابہ فضائل تبلیغ فضائل قرآن
فضائل نماز فضائل رمضان فضائل ذکر
فضائل درود شریف مسلمانوں کی پستی کا واحد علاج

ناشر
مکتبۃ الشیخ
۳/۲۲۵-ہادر آباد-کراچی ۵